257
BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FUER KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

49. JAHRGANG 8./9. HEFT NOV./DEZ. 1938

VERLAG DER PAULINUSDRUCKEREI TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Johann Adam Möhler's Persönlichkeit und Theologie als Erbe und Verpflichtung. / Dozent Dr. Fritz Hofmann, Passau 221
Erklärung der Weissagung vom Emmanuel. / Prof. Dr. Hubert Junker, Trier 240

Mitteilungen:

Die Unterschiede der Lehre zwischen der katholischen Kirche des lateinischen und orientalischen Ritus und der orthodoxen Kirche. / Prälat Dr. Peter Werhun, Berlin 251
Zur Forschung über Kirchenpatrozinien und Heiligenverehrung im Trierer Lande. / Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier 256
Die liturgischen Meßgewänder. / Prof. Dr. Johann Lenz, Trier 260
Aus der Praxis. / Ein Pfarrer 263

Bücherbesprechungen:

Neues Testament: Holzmeister, Haugg, Gaechter, Herders Laien-Bibel, Janssens/Morandi, Vezin, Mayer. / Ketter, Trier 265
Dogmatik: Emonds, Braun, Crone / Stege, Sauer, Toth, Bürkli / Ignaz Backes, Trier 268
Pinsk, Soubigou, Walter / Schauf, M. Gladbach 270
Moral: Altmann, Eller. / Seelhammer, Trier 273
Pädagogik, Katechetik, Homiletik: Faßbinder. / Weiler, Trier . 273
Verschiedenes: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. X / Josef Lenz, Trier 274

Ein neues Predigtwerk
des durch seine religiösen und pädagogischen Schriften bekannten Theologen
Heinrich Faßbinder:

Der heilige Ring

Predigtgedanken zu allen Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres
272 Seiten Umfang. In Ganzleinen gebunden Preis RM 4.80

Der reiche Inhalt des Buches bietet weit mehr, als die anspruchslose Bezeichnung „Predigtgedanken" es vermuten läßt. Der erste Teil enthält homiletisch gestaltete Betrachtungen über die Sonntagsevangelien, deren Gedankengut in durchaus selbständiger Stoffbearbeitung – unter Vermeidung ausgetretener Wege – herausgehoben und praktisch ausgewertet wird.

Der zweite Teil behandelt die Hauptfeste des Herrn und der Gottesmutter sowie eine Anzahl von Heiligenfesten und religiösen Gedenktagen. Die einzelnen Feste werden mit ihrem religiösen Gehalte mitten in die Gegenwart hineingestellt, in lebendige Beziehung zu dieser gebracht und wirkungsvoll als Wahrheitskünder, Wegweiser und Weckrufe für die Christen von heute ausgedeutet. Wohl keine religiöse Gegenwartsfrage von Bedeutung ist in dem Buche unberücksichtigt geblieben.

Der innere Reichtum und die Zeitnähe des Inhaltes sowie die eindrucksvolle, sprachlich abgerundete Darstellung machen das Buch aber auch für jeden Laien, der nach vertiefter religiöser Belehrung und Anregung sucht, zu einer überaus gehaltvollen und seelisch bereichernden Lektüre für stille Stunden ernster Besinnung. Der große Beifall, den einzelne, bereits früher in Zeitschriften veröffentlichte Kapitel des Werkes in weitesten Kreisen gefunden haben, beweist am besten, daß auch bei vielen Laien ein Bedürfnis nach Büchern dieser Art herrscht.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Johann Adam Möhler's Persönlichkeit und Theologie als Erbe und Verpflichtung

Von Dr. Fritz Hofmann, Passau.
Dozent an der phil.-theol. Hochschule.

I.

„Der treugehorsamst Unterzeichnete eilt Eurer Königlichen Maiestät alleruntertänigst anzuzeigen, daß der unlängst zum Domdechant in Würzburg ernannte ehemalige Professor der Theologie, Dr. Möhler, heute seine irdische Laufbahn beschlossen hat. Ihm, einem der edelsten, trefflichsten Menschen, ist die Morgenröte eines schöneren, ewigen Tages aufgegangen. Doch auch hienieden wird sein Name in seinen Werken fortleben"[1]. Mit diesen Worten brachte Kultminister von Abel am 12. April 1838 König Ludwig I. von Bayern das Ableben Johann Adam Möhler's, der ein Alter von nur 41 Jahren erreicht hatte, zur Kenntnis. Mit eigener Hand fügte der König dem Brief die Bemerkung an: „Es ist dieses ein empfindlicher Verlust, ein tief empfindlicher"[2]. Die literarischen Nachrufe, die ihm alsbald aus Freundes- und Schülerkreisen gewidmet wurden und die uns noch heute ein wirklichkeitsnahes Bild seiner Persönlichkeit vermitteln, waren das lebendige Echo der Verehrung, Achtung und Liebe, die er genossen, und der Trauer, die sein Heimgang bei allen, die ihn persönlich gekannt hatten oder als Schüler zu den Füßen des gefeierten Meisters gesessen waren, ausgelöst hatte. Dankbare Anhänglichkeit setzte ihm im Jahre 1842 ein Denkmal, dessen Aufschrift ihn als defensor fidei, litterarum decus, ecclesiae solamen bezeichnet. Die Folgezeit brachte den Beweis dafür, daß hier nicht bloße Gefühlsüberschwenglichkeit und noch weniger literarische Pose am Werke war, sondern daß Möhler diese Ehrentitel verdiente. Erklärte doch J. J. Döllinger noch im Jahre 1872: „Alle Stimmfähigen in Europa hatten ihm das Zeugnis gegeben, der erste

[1] Lösch, Stefan, Johann Adam Möhler, Bd. I, Gesammelte Aktenstücke und Briefe; München 1928, S. 466 f; dieses Buch ist die bedeutendste Stoffsammlung für jede Möhlerbiographie (im folgenden zitiert als Lösch I); der 2. Bd., dessen baldiges Erscheinen angekündigt ist, wird die Biographie selbst enthalten.

[2] Lösch I 467.

unter den lebenden Theologen seiner Kirche zu sein"[3]. Sein Hauptwerk, die „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften" ist wohl das einzige Buch aus dieser Zeit geblieben, das nicht nur ein ganzes Jahrhundert hindurch immer wieder neu aufgelegt wurde — zuletzt noch im Jahre 1921 — und das längst unter die klassischen Werke der katholischen Theologie gezählt wird, sondern das wirklich bis auf diesen Tag nach Form und Inhalt seine Aktualität weithin bewahrt hat und darum heute wie damals die katholische Überzeugung zu festigen, die Liebe zur Kirche zu wecken und die Einsicht in das Wesen der Kirche zu vertiefen vermag. Es kann kein Zweifel sein, daß J. A. Möhler schon allein um dieses Buches willen, das man nicht zu Unrecht „die hervorragendste Kontroversschrift seit der Kirchentrennung" genannt hat[4], ein Ehrenplatz in der Reihe deutscher katholischer Theologen gebührte. Weil er zugleich eine der edelsten religiösen Persönlichkeiten seiner Zeit war, weil kaum ein anderer deutscher Theologe so sehr wie er einerseits der großen Tradition der katholischen Theologie verpflichtet und anderseits dem deutschen theologischen und philosophischen Denken und Fragen seiner Zeit verbunden war, und weil er damit in die Theologie Problemstellungen einführte und Problemlösungen anbahnte, die auch in unseren Tagen noch ihre lebensvolle Bedeutung haben, darum darf gerade die deutsche katholische Theologie sein Todesjahr nicht vorübergehen lassen, ohne das Andenken an ihn neu zu beleben und sein Werk als verpflichtendes Erbe aufzugreifen.

Möhler's Heimat war der fränkische Teil Württembergs. In dem malerisch an der Tauber gelegenen Pfarrdorf Igersheim, in unmittelbarer Nähe der Deutschordensstadt Mergentheim, wurde er am 6. Mai 1796 als das zweite Kind und der älteste Sohn einer wohlhabenden Bürgersfamilie — der Vater war Gastwirt und Bürgermeister des Ortes — geboren. Daß in der Familie ein religiöser Sinn und eine gesunde Frömmigkeit lebendig waren, bezeugt schon die Tatsache, daß auch Joh. Adam Möhler's (freilich recht ungleicher) jüngster Bruder Antonin sich dem geistlichen Stande zuwandte, und das wird bestätigt durch die Familienbriefe des gelehrten Theologen, die vom Anfang bis zum Ende die gleich ungezwungene, zu Herzen gehende, schlichte Gläubigkeit und Frömmigkeit atmen, die offensichtlich das Erbe des Elternhauses war. Ein schwerer Schlag mag es für ihn gewesen sein, als er, kaum zwölfjährig, die Mutter verlor, nachdem sie sieben Kindern das Leben geschenkt hatte. Nach anfänglichem Widerstreben des vielbeschäftigten, auf die Unterstützung durch seinen Ältesten wartenden Vaters erhielt der Dreizehnjährige erst im Herbst 1809 die Erlaubnis, seinem Wunsche gemäß im nahen Mergentheim, das eben in diesem Jahr durch die Enteignung des deutschen Ordens in württembergischen Besitz übergegangen war, seine Studien aufzunehmen. Vier Jahre später siedelte er nach Ellwangen über, wo König Friedrich von Württemberg, um für die religiösen Bedürfnisse seiner neuen katholischen Untertanen zu sorgen, eine theologische Akademie eröffnet hatte. Nach zweijährigem philosophischem Studium wandte sich Möhler der Theologie zu; in die Zeit seines theologischen Studiums, das in Ellwangen stark unter dem Einfluß einer rationalistisch ver-

---

[3] J. J. Döllinger, Akad. Vorträge II (1889) S. 80; vgl. auch Ph. Funk, Hochland 27, I (1929/30) S. 110.

[4] K. Bihlmeyer, Joh. Ad. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode, in: Tüb. Theol. Quart. 100 (1919) S. 167.

flachten Aufklärung stand, fiel die Verlegung der Akademie als theologische Fakultät an die alte Landesuniversität Tübingen, die für Lehrer und Schüler durch die enge Berührung mit der benachbarten evangelisch-theologischen Fakultät und mit den neuesten philosophischen Strömungen der Zeit reiche geistige Anregung brachte.

Wie sehr der junge Theologe den tiefgreifenden Wandel, der sich damit anbahnte, empfand, zeigt eine Äußerung aus dem Jahre 1826, die zweifellos als Niederschlag der eigenen Erfahrung verstanden sein will: „Aus vereinzelten kleinen Anstalten ist höchst selten etwas Tüchtiges geworden. Es fehlt die Verbindung, der Zufluß erregender Kräfte, die Spannung der eigenen; eine beständige Mittelmäßigkeit, gewissermaßen ein beständiges Sterben können sie nur höchst selten von sich fernehalten. Nichts aber erregt die Kräfte des menschlichen Geistes mehr zur Tätigkeit als das Versetztwerden in eine große, großartig bewegte Gemeinschaft. Der einzelne wird gehoben durch das Ganze. Durch hundert Kanäle saugt er neues Leben und neue Kräfte ein; unwillkürlich wird er auf- und vorwärtsbewegt; die ringsumher sich rührende Tätigkeit, das große, in den mannigfaltigsten Gestaltungen sich zeigende Anstreben zu den höchsten Zwecken des Lebens ergreift den Schlummernden wie eine höhere unsichtbare Macht, es ergreift, wie die wiedererwachte, in allen Elementen neu schaffende Natur im Frühling den Menschen, der in einer reichen üppigen Gegend wandert"[5].

Unter den Lehrern hatte den größten Einfluß auf den jungen Theologen Möhler zweifellos der in der Theologiegeschichte bis in die jüngste Zeit zu wenig beachtete Johann Sebastian Drey, der eben damals an seiner „kurzen Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System" arbeitete, wobei er sich vielfach Gedankengänge Schellings und Schleiermachers zunutze machte, und der gleichzeitig mit einem Kolleg über „die geschichtliche Entwicklung des Katholizismus" die Dogmengeschichte in die Theologie einzubauen versuchte[6]. Seinem Lehrer Drey verdankt Möhler wohl nicht zuletzt die breite Aufgeschlossenheit gegenüber allen Strömungen der Zeit und die Unbefangenheit, mit der er wertvolle Ideen, mochten sie ihm auch von außen her, von Schelling, Schleiermacher oder Hegel, zukommen, aufgriff und nach Ausscheidung alles Ungesunden und wesentlich Unkatholischen in die Theologie aufnahm; daraus quillt dann die innere Dynamik dieser Theologie, die immer wächst, sich entwickelt, zuweilen nicht unbedeutende Wandlungen erkennen läßt und die so bei allem Anschluß an die katholische Tradition doch niemals bloß tradierte Schultheologie ist, sondern stets die lebendige Persönlichkeit des schaf-

[5] Tüb. Theol. Quart. 1826, S. 82 f. Daß Möhler auch in dieser Hinsicht sein Urteil allmählich wandelte, zeigt seine wenigstens in den späteren Jahren positive Einstellung zu der geplanten Gründung der katholischen Universität in Löwen; dazu s. St. Lösch, J. A. Möhler im Jahre 1834/35, in: Tüb. Theol. Quart. 106 (1925) S. 66 ff.

[6] Über die Bedeutung J. S. Drey's siehe die Abhandlung von J. Geiselmann, Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian von Drey in: Tüb. Theol. Quart. 111, 1930, S. 49 ff. Joh. Ad. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs in: Tüb. Theol. Quart. 112 (1931) S. 5 ff; Bihlmeyer, K., J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode, in: Tüb. Theol. Quart. 100 (1919). S. 138 ff; Eschweiler, K., Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff S. 13 ff; 37 f.

fenden Theologen, seine Zeit und die natürlichen Wurzeln seiner Geistigkeit zum Durchscheinen bringt[7].

Der rege persönliche Verkehr mit den Studierenden der evangelischen Theologie, der damals üblich war[8], tat das Seine dazu, die Anregungen des Lehrers weiterzuführen. Es ist freilich nicht zu verwundern, daß die enge Berührung mit Gedankengängen, die jenseits der Kirche ihre eigentliche Heimat hatten, und mit Menschen, die der katholischen Kirche von Haus aus fremd gegenüberstanden, in einer Zeit besonders, der es an einer tiefergehenden, kraftvollen katholischen Theologie gebrach und die rationalistischen Aufklärungstendenzen nur allzu offen stand — waren doch gerade Baden und Württemberg das Haupteinflußgebiet des Aufklärers Wessenberg — in den jungen Köpfen auch manche Verwirrung stiftete. Daß auch Möhler in dieser Zeit von den Aufklärungsideen nicht ganz unberührt blieb, zeigt neben seinen ersten Beiträgen zur Theologischen Quartalschrift[9] der Bericht seines ersten Prinzipals, Dekan Ströbele von Riedlingen, der erzählt, daß ältere Geistliche wegen der liberalen Gesinnung seines Vikars etwas besorgt waren, der jedoch gleichzeitig im übrigen den seelsorgerlichen Fähigkeiten und Bemühungen wie dem persönlichen Auftreten des im Jahre 1819 zum Priester Geweihten ein glänzendes Zeugnis ausstellt[10]. Auf Grund seiner hervorragenden Begabung und Leistung wurde der junge Vikar schon nach Ablauf des ersten Priesterjahres als Repetent für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an das Tübinger Wilhelmsstift berufen, wo er sich zunächst zwei Jahre hindurch in seiner Freizeit mit Eifer philologischen Studien widmete. Für seine spätere Tätigkeit wurde diese Zeit, da er, wie er später scherzhaft sagte, „im Heidentum lebte“ [11], darum von großer Bedeutung, weil er sich damals zugleich mit einer umfassenden klassischen Bildung, mit der Klarheit des Urteils und der feinen Abgewogenheit des sprachlichen Ausdrucks, die Voraussetzung für jene intensive Beschäftigung mit den Quellen, vor allem der griechischen Patristik, und jene Sorgfalt in der Sammlung und Deutung historischer Daten erwarb, die von da an mit ein Merkmal der katholischen Tübinger Schule wurden.

[7] Karl Eschweilers Buch „Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff“ (Braunsberg 1930) gibt, mögen auch manche seiner Aufstellungen anfechtbar sein, einen lehrreichen Einblick in die lebendige Verbundenheit der ersten Tübinger katholischen Theologen mit dem Denken ihrer Zeit; vgl. auch: J. Geiselmann, Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs (Tüb. Theol. Quart. 112, 1931, S. 1 ff; Adam, K., Die katholische Tübinger Schule (Gesammelte Aufsätze z. Dogmengeschichte, Augsburg 1936) S. 389 ff.

[8] Nach dem Bericht von Möhlers Studienkollegen Wörner für Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild von B. Wörner, hrsgeg. v. P. B. Gams, Regensburg 1866. S. 8.

[9] S. dazu die jüngst erschienene Arbeit von St. Lösch, Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1819—1831) (Rottenburg a. N. 1938), die die Verfasserfrage der nicht gezeichneten Artikel bis auf einen kleinen, nicht lösbaren Rest aufklärt.

[10] Lösch I S. 24; Ströbele berichtet insbesondere von dem tiefen Eindruck, den Möhler bei einer gelegentlichen Begegnung auf Bischof Sailer machte; ebda S. 257.

[11] Lösch I S. 530.

An dem nämlichen Tage, da Möhler sein Gesuch um die Übertragung einer freien philologischen Lehrstelle schrieb, schlug die theologische Fakultät ihn, getreu ihrem Grundsatz „zur Ermunterung junger Männer fähige, wenn auch jüngere Geistliche aus dem Vaterland bei vakanten Stellen der Fakultät in der Hoffnung ihrer weiteren Ausbildung zu berücksichtigen", als den geeignetsten Kandidaten für die neu zu errichtende Professur für Kirchengeschichte und verwandte Fächer vor. Vor dem Antritt seines Lehramtes im Sommersemester 1823 sollte er jedoch zur Vervollständigung seiner theologischen und literarischen Bildung eine halbjährige Studienreise durch Deutschland unternehmen.

Nach Erstellung eines genauen Reiseplanes trat er diese für seine geistige Entwicklung höchst bedeutsame Fahrt im September 1822 an. Seine ausführlichen und amüsanten Reiseberichte an die Fakultät und besonders an seinen Oheim, den Generalvikariatsrat Meßner von Rottenburg, der ihn finanziell unterstützte, zeigen, wie gut er die Zeit zu nützen wußte, die ihn in persönliche Berührung mit einem Großteil vor allem der führenden evangelischen Theologen brachte, und wie reich die Eindrücke waren, die sein aufgeschlossener Geist von allen Seiten empfing. Über Würzburg, Bamberg, Jena, Kassel, Leipzig, Halle ging die Fahrt im Postwagen, häufig zur Nachtzeit, zunächst bis Göttingen, wo er einen zweimonatigen Aufenthalt nahm. Er bewunderte hier besonders die Gelehrsamkeit und pragmatische Geschichtsdarstellung, die Unparteilichkeit und Besonnenheit zweier evangelischer Theologen, des älteren Planck und Stäudlin's, obgleich er auch ein kritisches Auge für die Schwächen eines jeden von ihnen hat.

Weniger befriedigte ihn das gesellschaftliche Leben mit seinen hohen Ansprüchen und seinem großen Aufwand, dem er sich in Göttingen und anderwärts nicht völlig entziehen konnte. Mit launigen Worten berichtet er darüber aus Magdeburg, wo er zu Beginn des Jahres 1823 weilte, an den Oheim: „Alle vom jubilierten Probst Röttger, den Konsistorialräten und Generalsuperintendenten an bis herab rauchen und das Getränk ist Tee oder Kaffee. Ich führe dies als einstweilige Entschuldigung an, wenn ich etwa auch als Raucher heimkommen sollte, wozu es übrigens nicht zu kommen scheint. Ich muß zuweilen rauchen, weil hier alles rauchet und das erste, was man einem bietet, eine Pfeife ist, das Getränk aber auch, das man gibt, hie und da so schlecht ist (wie das, was man Bier nennt), daß das Rauchen in mancher Beziehung wohltätig wird"[12].

Den eigentlichen Höhepunkt der ganzen Studienreise bedeutete zweifellos der Aufenthalt in Berlin, dem Möhler vorher „nicht ohne eine gewisse Bangigkeit" entgegengesehen hatte. Nicht nur, daß seine Befürchtungen hinsichtlich der „allzu feinen Fertigkeit seiner Bewohner, die Fremden zu hintergehen", hinsichtlich der Lebenshaltungskosten, der pedantischen Strenge seiner Polizei und der Langweiligkeit seiner geselligen Unterhaltungen aufs angenehmste enttäuscht wurden, im besonderen stellten die wissenschaftlichen Eindrücke und Anregungen, die er hier empfing, jene von Göttingen völlig in den Schatten. „In der Tat", schreibt er an den Oheim, „hätte meine Reise bei weitem nicht den Wert erhalten, wenn ich nicht nach Ihrem Plan Berlin besucht hätte. Man darf auch nur die Namen der theologischen Professoren: Schleiermacher, Marheinecke, Neander, Strauß (Verfasser der Glockentöne) hören und weiß, was man zu erwarten hat. Hier ist reges, inniges, tiefes, echt wissenschaftliches Leben und Treiben, die Wissenschaft zeigt sich in ihrem eigentümlichen Wesen:

[12] Lösch I S. 81.

sie umfaßt Denken und Leben" — ein bezeichnendes Wort für ihn, der die Verbindung von Denken und Leben später sozusagen in sein theologisches Programm aufnahm. In heller Begeisterung spricht Möhler in seinen Briefen besonders von Neander, dessen Haltung er sofort als das Ideal seines eigenen theologischen Strebens begreift und dem er auch persönlich öfters begegnete (während er Schleiermacher, dessen Einfluß doch in seiner Jugendschrift deutlich spürbar ist, nur flüchtig erwähnt): „Ich bewunderte Planck; aber was ist Planck gegen Neander? Planck schwimmt auf der Oberfläche, Neander erfaßt alles in der tiefsten Tiefe! Welches Quellenstudium, welches Urteil, welch tiefe Religiosität, welcher Ernst, welche Klarheit und Gedrängtheit in der Darstellung! Wie lebendig, wie helle ist das Bild der Zeit, die Neander schildert! ... Hoch steht er über Planck; unvergeßlich werden mir Neanders Vorlesungen sein; entscheidenden Einfluß werden sie auf meine kirchenhistorischen Arbeiten haben!" [13] So werden Möhler die drei Wochen in Berlin viel zu kurz.

Je reicher die Anregungen waren, die das geistige Leben Berlins ihm gebracht hatte, desto bitterer war die Enttäuschung, die er an der katholisch-theologischen Fakultät in Breslau erlebte, der sein nächster Besuch galt. „Breslau als katholische Fakultät", schreibt er von dort aus, „das sich noch einigermaßen durch den Gegensatz mit den Protestanten hält, hat nur den Wert für mich, daß man solche Institute kennenlernt, wie sie nicht sein sollen"[14]. Professoren wie Studenten machten ihm den gleich erbärmlichen Eindruck. „Damit aber das Maß des Mißgeschickes voll werde, kommt das bischöfliche »Alumnat« dazu, das als eine wahre Karikatur von einem geistlichen Seminar dasteht"[15]. Ein geistloser religiöser Formalismus und eine verwerfliche Heuchelei schienen ihm das Charakteristische dieser Anstalt zu sein. Auch die Fortsetzung der Reise, die ihn über Prag nach Wien und von da über St. Pölten, Linz, Landshut, München, Augsburg, Ulm zurück nach Tübingen führte, brachte wohl noch landschaftliche Eindrücke und interessante persönliche Beziehungen, aber keine tiefergehenden geistig-wissenschaftlichen Anregungen. Es blieb dabei, daß das protestantische Göttingen und Berlin dem jungen katholischen Theologen die entscheidenden Antriebe für sein künftiges Wirken lieferten. Ungeachtet der Tatsache aber, daß Möhler zumeist mit protestantischen Gelehrten in Fühlung gekommen war und ihre Anregungen — zuweilen über das Maß des Angängigen hinaus — aufgenommen hatte, kam seine Anhänglichkeit an den katholischen Glauben und an die Kirche bei aller betonten Liberalität der Haltung doch auch in dieser Zeit nie ernstlich ins Wanken, ja gewisse Erscheinungen des protestantischen Lebens gerade in Berlin trugen kein Geringes zu seiner inneren Festigung bei. „Was nach menschlicher Ansicht", so äußert er sich P. Beda Weber gebenüber in seinem letzten Lebensjahr, „geeignet war, meine noch nicht hinlänglich entschiedene Geistesrichtung den katholischen Interessen zu entfremden, wurde in der Hand Gottes gerade das Mittel, mir den Katholizismus in seiner festen unzerstörbaren Kraft, in seiner ewigen Erhabenheit und

[13] Lösch I, 83 f.
[14] Lösch I, 90.
[15] Lösch I, 93.

Würde darzustellen, so daß mein Aufenthalt in Berlin der entscheidendste und wichtigste Moment genannt werden muß"[16].

Nach seiner Rückkehr in die Heimat widmete sich Möhler sogleich mit Eifer und Hingabe seiner Lehrtätigkeit und seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Ausnahmsweise hatte er zunächst im Sommer 1823 Kirchenrecht zu dozieren, nahm aber dann schon im nächsten Semester die Vorlesungen über Kirchengeschichte und Patrologie auf. Sofort begann er auch mit einem eindringenden und hingebenden Studium der ältesten Väterschriften, die einen tiefgehenden religiösen Wandel in ihm auslösten. Er selbst berichtet darüber im September 1825 an seinen Freund Josef Lipp, den nachmaligen Bischof von Rottenburg, gelegentlich der Übersendung seines Erstlingswerkes: „Du wirst in vielem eine in mir vorgegangene Veränderung finden; vieles gewahrtest du ehedem in mir schwankend, anderes in unbestimmten Zügen nur gezeichnet; könntest du aber in mein Inneres schauen, durchaus umgestaltet würdest du es in seinen religiös-christlichen Anschauungen entdecken. Ich hatte früher nur das Wort, den Begriff von Christus, wenigstens habe ich jetzt einen ganz anderen und ein inneres Zeugnis sagt es mir, daß es der wahre sei, wenigstens, daß der wahre in mir werden will[17]. Das ernste Studium der Väter hat in mir vieles aufgeregt; in diesen entdeckte ich zuerst ein so lebendiges, frisches, volles Christentum; und Christus wollte es, daß ich die, die er beseelte und zu seiner Verteidigung erweckte, nicht ohne Früchte lese"[18]. Auf diese Zeit bezieht sich wohl auch das Selbstbekenntnis, mit dem er seine akademischen Vorträge über die allgemeine Geschichte der ersten Christenverfolgungen schloß: „Bei der Betrachtung der Märtyrer und ihrer Geschichte habe ich wenigstens gelernt, die Heiligen anzurufen. Ich bin oft weinend vor ihren Akten gesessen, mitfühlend ihre Leiden, bewundernd ihre Taten, ergriffen von ihrer Größe. Ich glaube, daß es wohl den meisten so ergehen werde, die sich die Mühe nicht reuen lassen, diese herrlichen Denkmale der christlichen Zeit gleichfalls zu lesen"[19]. Möhlers geistige Entwicklung war also jetzt bereits voll in Fluß gekommen, um von da bis zu seinem frühen Tode unaufhaltsam weiterzuschreiten und ihn mit jeder neuen Stufe tiefer in das Grundgeheimnis der Kirche hineinzuführen. Es ist gewiß nicht so, als ob er am Anfangspunkte dieser Entwicklung oder zu irgend einer Zeit seines Lebens der Kirche innerlich fremd oder gar feindselig gegenübergestanden wäre. Doch huldigte er, wie sein begabtester Schüler, Johannes Kuhn, es in seinem Nekrolog ausdrückt, in der Frühzeit „einem sehr unbedingten wissenschaftlichen Streben, einem Enthusiasmus des freien Wissens und seine Ansichten harmonierten weder durchgängig mit dem positiven Glauben noch waren sie in allseitiger Übereinstimmung mit den kirchlichen Institutionen. Noch hatte die Kirche die Liebe seines Herzens nicht von ihrem Grund aus gewonnen und die Gegenstände seiner Begeisterung lagen zum Teil außerhalb ihrer

---

[16] Lösch I, 516.

[17] Vgl. dazu „Die Einheit ..." S. 240, wo der Unterschied zwischen „den Begriff von Christus besitzen" und „ihn selbst" besitzen erläutert wird.

[18] Lösch I, 251 f.

[19] Lösch I, 489 f.

Kreise"[20]. Je mehr er sich dann durch das Studium der Quellen mit der Theologie der Väter und ihrer Sicht des Christentums vertraut machte und je deutlicher sich ihm so — nicht ohne den fördernden Einfluß der Ideen Schellings und der Romantik — die Geschichte der Kirche als die organische Entfaltung und Aufschließung des von Anfang an in seinem wesentlichen Gehalt gegebenen Offenbarungsgutes und schließlich als die Geschichte des in ihr fortlebenden Christus selbst kundtat, desto durchgreifender überwand er die Spuren des Rationalismus einerseits und der von Schleiermacher inspirierten Erlebnistheologie anderseits. Geradezu charakteristisch ist es für ihn (wie sich noch weiter zeigen wird), daß die Sorgfalt in der Quellenforschung ihn nie dazu verleiten konnte, die Geschichte lediglich um ihrer selbst willen, aus bloßem Interesse an dem, was war, zu erforschen, sondern daß sich in der Erkenntnis dessen, was w a r, zugleich seine persönliche Glaubensüberzeugung, sein Glaube an das, was i s t, aufbaute und fortschreitend vertiefte. Das gibt seinem ganzen historisch-kritischen Forschen die so oft bewunderte innere Wärme und Anteilnahme und den religiösen Akzent. Diese Verbindung echt wissenschaftlichen Ernstes in der Forschung und lebendig religiöser Anteilnahme am Gegenstand der Forschung gibt bereits seiner im Jahre 1825 erschienenen Erstlingsschrift „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte"[21] das geistige Gepräge. Es geht gewiß zu weit, wenn Ph. Funk in seinem geistreichen Essay „Die geistige Gestalt Johann Adam Möhlers"[22] die Einheit geradezu als Möhlers Hauptwerk ansprechen möchte; Möhler selbst wuchs bald darüber hinaus und empfand ihre Mängel, die vor allem in der theologischen Konstruktion der Kirche „von unten nach oben", in der Überbetonung des vom Heiligen Geiste bewegten Gemeindegemütes, in der daraus folgenden Unterschätzung des autoritativen und kirchenrechtlichen Faktors, in der Bewertung der kirchlichen Verfassungsentwicklung als notwendiger Folge des allmählich erlahmenden religiösen Lebens, in den gallikanischen Anschauungen hinsichtlich des Primates[23] liegen, in späteren Jahren so stark, daß er sie, gebeten um eine Zusammenstellung seiner literarischen Arbeiten, einfach überging. „Ich werde nicht gerne an dieses Werk erinnert", erklärt er P. Beda Weber auf die Frage nach dem Grunde dieses Schweigens; „es ist die Arbeit einer begeisterten Jugend, die es mit Gott, Kirche und Welt redlich meinte; aber manches, was darin steht, könnte ich jetzt nicht mehr vertreten; es

---

[20] Lösch I, 528 f.

[21] E. J. Vierneisel veranstaltete 1925 im Grünewaldverlag eine kritische Neuausgabe des Werkes; kürzlich erschien auch eine neue französische Übersetzung von A. de Lilienfeld in der Sammlung Unam Sanctam (Paris, Les éditions du Cerf. 1938), nachdem schon im Jahre 1855 eine solche erschienen war.

[22] Hochland 27 I, S. 97—110.

[23] Zur rechten Bewertung der gallikanischen Anschauungen des jungen Möhler verweist S. Merkle (zum württembergischen Mischehenstreit, in: Tüb. Theol. Quart. 119, 1938, S. 60 ff) auf die theologische und dogmatische Ungeklärtheit der Primatsfrage noch zu Beginn des vorigen Jahrhunderts; vgl. auch Bihlmeyer a. a. O. S. 145 f.

ist nicht alles gehörig verdaut und bündig dargestellt“ [24]. Trotzdem aber war dieses Buch, das Fritz Vigener treffend „ein von gedämpfter Leidenschaft des Glaubens und des Wissens erregtes“ Bekenntnisbuch nennt [25], ein genialer Wurf und seine Veröffentlichung in Anbetracht des damaligen Zustandes der katholischen Theologie in Deutschland eine befreiende Tat, die auch weithin als solche empfunden wurde. Und sie bleibt dies, wenn wir auch heute wissen, daß wesentliche Gedanken der Einheit verstreut auch von anderen katholischen Theologen vor und um Möhler, von Al. Gügler, J. U. Sailer, Frz. v. Baader und insbesondere von seinem Lehrer Drey vertreten wurden[26]. In der (schon im Titel sich kundgebenden) [27] Verbindung von geschichtlicher und spekulativer Betrachtung, in der gerade hier sich glanzvoll bewährenden, „die Klarheit des Begriffs und die Glut des Gemüts“ vereinenden Darstellung, in der Art der Verwertung modernster philosophischer Gedanken für die Erschließung des uralten katholischen Offenbarungsgutes bleibt sie seine originale Tat. Darüber hinaus enthält sie aber auch nach der inhaltlichen Seite in nuce schon viele der großen Gedanken, deren abgeklärte und gereifte Gestaltung nachmals für immer Möhlers hohes theologisches Ansehen begründete: Das Verständnis von Christentum und Kirche als mystisches Leben des einzelnen und der Gemeinschaft aus dem Hl. Geist in Glaube und Liebe, die geniale Aufhellung der kirchlichen Lehre von der Tradition als der „in der Kirche sich fortpflanzenden, fortvererbenden geistigen Lebenskraft“, als des „durch alle Jahrhunderte hindurch fortlaufenden Wortes des Heiligen Geistes“, deren Verhältnis zur Heiligen Schrift und zur geschriebenen Überlieferung und ihre entscheidende Bedeutung für die homogene Entfaltung der ihrem Wesen nach vorgegebenen Offenbarungslehre, die Würdigung der Häresie nach Ursprung und Funktion, die Erkenntnis des dialektischen Charakters der kirchlichen Lehr- und Lebensentwicklung, die Darstellung des Verhältnisses von Mystik und Gnosis, Liebe und Recht, Priestertum und Laientum, Individuum und Gemeinschaft in der Kirche, die Bestimmung der Idee des Bischofs als „die personifizierte Liebe der Gemeinde und den Mittelpunkt aller“ (Einheit S. 137) und jene des

[24] Lösch I, 512.

[25] Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus, München 1926, S. 17.

[26] Zu der heute gründlich erörterten Frage der geistes- und theologiegeschichtlichen Einordnung Möhlers siehe bes. die Arbeiten von K. Eschweiler, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, K. Bihlmeyer, J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, St. Lösch, J. A. Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas (Tüb. Theol. Quart. 99, 1917/18), J. Geiselmann, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs.

[27] Treffend sagt Fr. Vigener a. a. O. S. 16 f: „‚Im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte‘ soll ‚das Prinzip des Katholizismus‘ behandelt werden. Aber eben doch ‚d a s‘ Prinzip des Katholizismus. Damit wird schon in dem Titel des Buches, der zeitlichen Abgrenzung zum Trotze, über die historische Aufgabe hinweg auf das Allgemeine, auf das Grundsätzliche, auf den dogmatischen Begriff von Kirche und Katholizismus, auf das Wesen der Kirche überhaupt hingewiesen.“ Geiselmann (a. a. O. S. 14 ff.) verweist zur Erklärung auf den Zusammenhang Möhlers mit der Theologie des Klassizismus, für die die ersten drei Jahrhunderte christlicher Geschichte „den Charakter des Normativ-klassischen“ trugen.

Papstes als den „persongewordenen Reflex der Einheit der ganzen Kirche" (S. 173), schließlich die Ausführungen über die Aufgabe des Laienpriestertums in der Kirche, das alles sind Gedanken, deren Wert die mancherlei Übersteigerungen und Schwächen des Buches mehr als aufwiegt und die dem Werk des Neunundzwanzigjährigen für immer seinen festen Platz in der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts sichern.

Man braucht sich darum auch nicht zu wundern, daß die Einheit äußerlich ein für alle Mal Möhlers wissenschaftliches Ansehen begründete, das ohnehin schon durch seine erfolgreiche Vorlesungstätigkeit angebahnt war. „Privatdozent Möhler ist allerdings ein ausgezeichneter Mann und verdiente, besonders damit er nicht einem Ruf ins Ausland Gehör gebe, besser bedacht zu werden", so mahnt der katholische Kirchenrat das Kultministerium [28]. Seine Ernennung zum außerordentlichen Professor im März 1826 kam denn auch gerade, bevor er den befürchteten Ruf ins „Ausland" — nach Freiburg im Breisgau (!) erhielt. In einem damit zusammenhängenden Bittgesuch an den König um Verbesserung seiner finanziellen Lage nennt Kultminister Schmidlin ihn „den Ausgezeichnetsten unter allen bisherigen Zöglingen der für den katholischen Priesterstand errichteten Lehranstalten" und einen „der talentvollsten Lehrer der Landesuniversität" und knüpft daran die Hoffnung, „daß der wohlbegründete Ruf der katholisch-theologischen Fakultät durch ihn immer mehr befestigt und erhalten werde" [29]. Daß diese Erwartung nicht enttäuscht wurde, zeigt ein Blick auf die Entwicklungskurve der Hörerzahl der Fakultät, die in den Hauptjahren der Wirksamkeit Möhlers durch eine beständige Zunahme besonders an nichtwürttembergischen Hörer stark ansteigt, um dann mit seinem Weggang nach München ebenso rasch wieder abzusinken [30].

Unter Verzicht auf die herkömmlichen Forderungen verlieh die Fakultät dem jungen Professor 1828 die theologische Doktorwürde. „Bei einem Mann, welcher mit so viel Eifer und Auszeichnung Lehrer ist, wie unser Herr Professor Möhler", bemerkt der Universitätskanzler Autenrieth auf die diesbezügliche Mitteilung der Fakultät, „bedarf es in allewege keiner Inauguraldissertation, um jenen akademischen Grad seiner Fakultät zu erhalten" [31]. Es bedurfte dessen um so weniger, als Möhler bereits im Jahr vorher mit seinem neuen bedeutenden Werk „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit" und der nicht lange danach erschienenen umfangreichen Studie „Anselm, der Erzbischof von Canterbury" [32] weitere hervorragende Beweise seiner wissenschaftlichen Befähigung abgelegt hatte. Das Buch über Athanasius, von dem Bischof Sailer alsbald nach seinem Erscheinen rühmte, daß es „Gründlichkeit und Klarheit, Wärme und Ruhe, Geistesfreiheit und Orthodoxie, Scharfsinn und klassische Darstellung" aufs schönste verbinde [33], ist, wie schon die „Einheit", gekennzeichnet durch „die gemütstiefe Erfassung alles Geschichtlichen" und durch eine „liebevolle innerliche Hingabe an Kirchenlehre und Kirchenleben", die

[28] Lösch I, 122 f.

[29] Lösch I, 146.

[30] S. die Aufstellung bei Lösch I, 358.

[31] Lösch I, 152.

[32] Zuerst erschienen in der Tüb. Theol. Quart., abgedruckt in J. A. Möhlers „Gesammelte Schriften und Aufsätze, hsg. von J. J. J. Döllinger, Regensburg 1839, S. 32—176.

[33] Lösch I, 257.

gleichwohl „dem Ernst und der Energie der Forschung“ keinen Eintrag tun [34]. Sehen wir von der Verdienstlichkeit der Verarbeitung des großen historischen Stoffes als solchen ab, so lag der Ertrag dieser Studien für Möhler selbst zunächst darin, daß durch die innere Aneignung der vorbildlichen Kraft dieses großen Bischofs, der „eingewurzelt mit seinem ganzen Sein in die Kirche und ihre Vergangenheit und verwachsen mit ihr, ihr treues Abbild wurde“ [35], seine eigene Hingabe an die Kirche und sein Leben mit ihr noch tiefer und inniger wurde, weiterhin darin, daß er aus der Betrachtung der kirchenpolitischen Wirren dieser Zeit die Erkenntnis gewann, wie notwendig die Freiheit der Kirche von der ständigen Bevormundung durch den Staat und wie wesentlich für die Bewahrung dieser Freiheit wie für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit gegen alle „Keime der Absonderung, der Eigenmächtigkeit, der Zerstörung“ gerade der päpstliche Primat sei, und schließlich darin, daß er immer strenger zwischen dem in seinem Wesen von Anfang an objektiv Gegebenen und sich stets gleichbleibenden Glauben der Kirche und den zuweilen „fehlerhaften Konstruktionen und Demonstrationen“ der spekulierenden Väter unterschied. In eine ähnliche Richtung wies ihn auch die Beschäftigung mit Anselm, dem Vater der Scholastik, die ihm zugleich die Veranlassung gab, noch vor dem Aufkommen der Neuscholastik eine kräftige Lanze für die viel verlästerte Theologie und Philosophie des Mittelalters einzulegen und die sein von Natur aus gleichgerichtetes theologisch-spekulatives Denken mit den Reichtümern dieses platonisch-augustinisch inspirierten Geistes befruchtete.

Möhler, der mit der „Einheit“ zum Begründer der dogmengeschichtlichen, mit dem „Athanasius“ und „Anselm“ zum Begründer der kirchengeschichtlichen Monographie auf katholischem Boden geworden war, gehörte von jetzt an unbestritten zu den bedeutendsten Theologen seiner Zeit. In Anerkennung dessen erhielt er schon im Jahre 1828 einen Ruf nach Breslau, dessen Ablehnung ihm die Ernennung zum ordentlichen Professor eintrug. Als der ihn persönlich verehrende Oberregierungsrat Schmedding von Berlin im gleichen Jahre den Versuch machte, ihn für die Übernahme einer Professur in Bonn zu gewinnen, scheiterte dieser an dem Einspruch des Erzbischofs (Grafen Spiegel) von Köln, der an manchen Stellen der Einheit Anstoß genommen hatte; Möhler, so wurde behauptet, habe „der Schellingischen Philosophie huldigend heterodoxe Begriffe aufgestellt“, er lehre falsch über Gnade und Kirche wie über den Unterschied zwischen Laien und Geistlichen [36]. Merkwürdig genug, daß der Erzbischof unter den Gewährsmännern, die Möhlers Theologie bemäkelten, ausgerechnet Professor G. Hermes, „die starke Säule der katholischen theologischen Studien“, hervorhebt, dessen System die Kirche wenige Jahre später als semirationalistisch zurückweisen mußte! Möhler, innerlich über die beanstandete Erstlingsschrift längst hinausgewachsen, setzte also seine Lehr- und Forschertätigkeit unverdrossen in Tübingen fort. Ein sprechendes Zeugnis dafür, wie fremd er nun bereits allem Aufklärungsrationalis-

[34] Vigener, a. a. O. S. 30.
[35] Athanasius, 2. Aufl. 1842, S. 116.
[36] Lösch I, 179.

mus gegenüberstand, dessen weitgehende kirchliche Reformbestrebungen (Einführung des Laienkelches, Abschaffung der Privatmessen, Schaffung einer rein deutschen Liturgie, Aufhebung des Zölibates) er ehedem gebilligt hatte, ist seine „Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibates“ [37]. Der kenntnisreiche Historiker, der das Wesentliche mit klarem Blick erfassende Theologe, der gewandte und schlagfertige Dialektiker, der überlegene Zeitbeobachter und der warmherzige Seelsorger zugleich verteidigt in diesem heute noch lesenswerten Traktat die von der Kirche geforderte priesterliche Ehelosigkeit gegen die Einwände eines vom Geiste des Rationalismus durchsetzten Klerus.

Für das Sommersemester des Jahres 1830, in dem diese Abhandlung erschien, kündigte Möhler erstmals eine dreistündige Vorlesung über symbolische Theologie an, die von den Studenten mit brennendem Interesse erwartet wurde [38]. Er wandte sich mit der Darstellung der Lehrunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten einem Gebiete zu, das bis dahin fast [39] eine ausschließliche Domäne der protestantischen Theologie zu sein schien und das ihm den höchsten Ruhm, aber auch die bittersten Stunden seines Lebens eintragen sollte. Der Plan zu solcher Auseinandersetzung reicht wahrscheinlich schon in die Anfangszeit seines selbständigen theologischen Denkens zurück und gedieh spätestens im Jahre 1828 zur vollen Reife. Aus den Vorlesungen des Sommers 1830 und der folgenden Semester erwuchs dann sein 1832 veröffentlichtes Hauptwerk: „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“. Möhler zeigt sich damit auf der Höhe seines geistigen Schaffens: die Kraft der systematischen Darstellung besonders in der katholischen Rechtfertigungslehre und der Lehre von der Kirche, die Wucht, mit der die gemeinschaftszerstörenden Grundlagen der Reformation, insbesondere ihr Glaube an die Alleinwirksamkeit Gottes und die Unfreiheit des Menschen wie der ihr im Blute liegende Individualismus und Subjektivismus herausgearbeitet werden, und verbunden damit auf der einen Seite die Schlagkraft des Angriffs und auf der andern die Überzeugungskraft der Apologie der katholischen Kirche, all das ist gleich staunenswert. Die Wirkung dieses Buches, das der große protestantische Kirchenhistoriker K. A. Hase als einen „geistesmächtigen Angriff auf die protestantische Kirche“ bezeichnet, war von Anfang an eine ungeheure: Schon im Jahre seines Erscheinens erlebte es drei Auflagen und beim Tode Möhlers war eben die fünfte in Vorbereitung. K. Bihlmeyer, der darin „den mächtigsten Angriff gegen den Besitzstand des Protestantismus seit Bellarmin und Bossuet“ erblickt, stellt sie als „aufrüttelnden und belebenden, klärenden und anfeuernden

[37] Erstmals veröffentlicht in der Zeitschrift „Katholik“, dann abgedruckt in „Gesammelte Schriften etc. I, 177—267; eine hübsche Neuausgabe veranstaltete jüngst der Verlag Anton Pustet (Salzburg) unter dem Titel „Der ungeteilte Dienst. Von Größe und Fährnis jungfräulichen Priestertums“. 1938.

[38] Vgl. Lösch I, 166; 186.

[39] Lösch (Tüb. Theol. Quart. 99 1917/18 verweist auf die Möhler bekannten katholischen Arbeiten von Al. Gügler und J. B. Kastner.

Faktor“ auf gleiche Stufe mit dem Kölner Ereignis von 1837, rühmt ihre einzigartige Bedeutung für die Hebung der „moralischen Kraft und des Selbstbewußtseins der Katholiken“ wie für das öffentliche Ansehen der katholischen Wissenschaft und verweist auf ihre Fernwirkung bis nach Frankreich und England [40]. Aber so groß die Freude und der Jubel über diese glänzende Verteidigung der Kirche und ihrer Lehre auf katholischer Seite waren, so tief war die Erregung und so erbittert die Abwehr von seiten der Protestanten. „Kein Buch eines deutschen Katholiken“, so urteilt der evangelische Theologe H. Mulert, „hat im 19. Jahrhundert den Protestanten so viel Anlaß zu ernster Auseinandersetzung gegeben, keines ihnen so viel zu schaffen gemacht.“ Die bedeutendsten evangelischen Theologen der Zeit, der alte Symboliker Ph. Marheineke, den Möhler bei seinem Berliner Aufenthalt persönlich kennengelernt hatte, der angesehene Bonner Systematiker Karl Immanuel Nitzsch und vor allem der Tübinger Kollege Möhlers, Ferdinand Christian Baur, griffen zur Feder, um den unerwarteten Angriff zurückzuschlagen. Daß sich im besonderen die Erwiderung des letztgenannten, gegen die Möhler sich in einer neuen Schrift „Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten“ (Mainz 1834) energisch zur Wehr setzte, nicht von persönlichen Verunglimpfungen und Verdächtigungen freihielt, kränkte sein empfindliches Gemüt tief und verleidete ihm in der Folge den Aufenthalt in Tübingen. Mochte man zu seiner Darstellung der protestantischen Lehre und zu deren Kritik stehen wie immer — ernstzunehmende evangelische Theologen unserer Tage stimmen in sehr wesentlichen Punkten damit überein [41] — eines hätte man ihm nie absprechen dürfen: daß er es ehrlich

[40] Nachdem bereits die Abhandlung über Anselm 1842 (in einer englischen Übersetzung erschienen war (The life of st. Anselm. Translated by H. Rymer), folgte 1843 eine solche der Symbolik (Symbolism, or an expostition etc. translated by J. B. Robertson 2 vols., London 1843), die nicht ohne Einfluß auf Newman und die von ihm inspirierte Oxforder Bewegung blieb; vgl. dazu Tristram, J. A. Moehler et J. H. Newman. La pensée allemande et la renaissance catholique en Angleterre, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 27 (1938) S. 184 ff.

[41] Wenn Möhler, um das Gesagte nur an einem wesentlichen Punkte zu erläutern, sagt, daß das ganze System des ursprünglichen Protestantismus „nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles“ sei (Symb. S. 10) und es als Konsequenz dieses Ausgangspunktes bezeichnet, daß „das Gemeinsame des Protestantismus“ „jetzt nur noch in abstrakten Formeln bestehen könne, die auch sehr vielen Nichtchristen gemeinsam sein müssen“ (S. 11), so deckt sich das mit den Feststellungen des evangelischen Theologen Heinrich Adolph in seinem Buch „Die Entbürgerlichung des Protestantismus“ (Gotha 1936): „So erweist sich der Protestantismus doch als die Religion des Individualismus . . . Zunächst dürfte folgendes unwidersprechlich sein: Es gibt niemand, der heute mit unbedingter Sicherheit feststellen könnte, was protestantisch ist und was nicht. Der Begriff des Protestantismus hat dafür im Laufe der Geschichte zu starke Abwandlungen erfahren. Orthodoxe, Pietisten, Rationalisten, Idealisten, Positive, Liberale, Dialektiker und Mystiker aller Spielarten bezeichnen sich als protestantisch. Von einer einheitlichen Wesensbestimmung ‚des‘ Protestantismus kann daher keine Rede sein. Höchstens läßt er sich rein formal bestimmen, als Wille zur radikalen Selbstverantwortung und zum Unbedingten.“ Noch schärfer legt im Anschluß daran O. Urbach (Bilanz des Protestantismus, Hochland 34 I) das individualistische Wesen des Protestantismus bloß.

meinte und daß sein letztes Ziel nicht der Streit, sondern die Versöhnung war. Im Grunde seines Herzens blieb Möhler Zeit seines Lebens der irenische Theologe, als den er sich schon im Jahre 1822 in einem Brief aus Göttingen bekennt: „Mit denjenigen aber, von welchen man sich in der Lehre unterscheidet und, weil sich die Unterscheidung auf Überzeugung gründen soll, sie auch verteidigt, soll man sich im Leben in Liebe vertragen; dies scheint mir ein des Christen würdiges Benehmen zu sein. Daß sich die Protestanten regen, ist Annäherung zum Katholizismus; denn es ist Entfernung vom Indifferentismus; daß die Katholiken antworten, ist Annäherung zum Protestantismus, ein Heraustreten aus der Geisteserschlaffung und religiös-kirchlichem Ersterben. Wenn sich zwei Gegner nur wieder einmal sprechen — und sollte auch die Rede in nichts anderem als im gegenseitigen Vorhalten der vermeinten erlittenen Unbilden bestehen — so ist ein schöner Schritt zur Versöhnung gemacht. Aber möchte man sich dabei doch stets erinnern, daß der Zweck gegenseitige Verständigung und endliche Versöhnung sei, dann würden wohl Beschimpfungen unterbleiben und Lügen nicht begangen werden! Denn wer möchte wohl Beschimpfung als Mittel zum Frieden wählen und gebrauchen und wähnen, daß Wahrheit je ein Produkt der Lüge werde[41a]?"

Angesichts der unerquicklichen, seinem Wesen zu innerst verhaßten Polemik, die die Symbolik gerade in Tübingen ausgelöst hatte und die Komplikationen auch mit der württembergischen Regierung befürchten ließ, begrüßte Möhler es freudig, als er im Frühjahr 1834 eine neuerliche Einladung von Oberregierungsrat Schmedding in Berlin erhielt, die Nachfolge des nun verstorbenen Professors Gg. Hermes in Bonn zu übernehmen. An den Erzbischof von Spiegel schrieb Schmedding in der Hoffnung, seine früheren Bedenken zu zerstreuen: „Dr. Möhler hat während des Zeitraumes, der seit dem eingangs erwähnten Vorgang verflossen ist, durch Schriften und Lehre seinen Ruf dergestalt begründet, daß er unter den Geschichtsforschern und Apologeten seiner Kirche, überhaupt unter den jetzt lebenden Gottesgelehrten Deutschlands einen der ersten Plätze einnimmt[42]."
Der Erzbischof erkannte in seiner Antwort Möhlers neuere Leistungen zwar an, griff aber dann doch wieder auf seine Bedenken wegen der in der „Einheit" geäußerten Ansichten zurück. In einem Privatbrief an Oberregierungsrat Schmedding brachte Möhler in wahrhaft großzügiger Weise der ihm mitgeteilten Haltung des Erzbischofs volles Verständnis entgegen[43]: „Ich kann die Handlung des Herrn Erzbischofs nur billigen und anerkennen; denn einerseits tut in unserer Zeit nichts so sehr not, als daß von Seiten des Episkopates die Kirchenlehre und Kirchendisziplin kräftig und mit allem Nachdruck aufrecht erhalten werde; und anderseits kann ich nicht in Abrede stellen, daß das Urteil.... über meine unreife Schrift ‚Die Einheit in der Kirche' . . . ganz richtig ist. Freilich wollte ich nichts Unkatholisches behaupten; aber der Buchstabe bietet dergleichen dar und wohl noch mehr, als in der erwähnten Beilage niedergelegt ist. Ich sah es damals nicht ein und kann von niemand verlangen, daß er mich nach meinem Sinn und nicht nach meinen Worten, die doch für den Ausdruck des Geistes gelten müssen, beurteile . . .

[41a] Lösch I, 72 f.; vgl. Symbolik, Vorrede zur ersten Ausgabe S. VI, VIII; S. 353 f. (alle Zitate nach der 12. Aufl. Mainz 1900).

[42] Lösch I, 194.

[43] Es ist bedauerlich, daß H. Schrörs für seine Abhandlung „Die Berufungen Möhlers an die Universität Bonn" (Hist.-Pol. Bl. 167, 1921) gerade dieser Brief nicht vorgelegen hat, der sein hartes Urteil über Möhler wohl nicht unwesentlich beeinflußt hätte.

Sie ersehen daraus, . . . daß die vom Herrn Erzbischof verlangte Verständigung über die genannte Schrift von meiner Seite an sich kein Hindernis finden kann; denn einen Irrtum einzugestehen, den ich als solchen erkenne und in öffentlichen, jedermann zugänglichen Schriften bereits aufgegeben habe, ist für mich nicht schwer . . . das Schwierigste aber liegt mir im folgenden: es kömmt mir vor, daß ich, wenn ich mich um die Berufung nach Bonn ängstlich bewerbe und mich nicht so fast passiv als aktiv dabei verhalte, eigenmächtig und willkürlich in Verhältnisse mich einzudrängen strebe, wo mich Gott nicht haben will; ich fürchte zur Strafe unglücklich zu werden, wenn ich mein Glück selbst machen will und nicht bloß mir angebotenes Wünschenswertes nur dankbar annehmen will. Was wirklich Gottes Wille ist, macht sich ganz von selbst[44]." Ohne Vorwissen Möhlers wurde dieser Brief dem Erzbischof in die Hände gespielt, um ihn von dessen Rechtgläubigkeit und kirchlicher Gesinnung zu überzeugen. Aber dieser gab sich damit nicht zufrieden, sondern forderte jetzt, daß Möhler die beanstandeten Sätze beim Akte der Habilitation behandeln und sich nochmals ausdrücklich im Sinne der kirchlichen Lehre aussprechen sollte[45]. Da Möhler diese Bedingung als ehrverletzend empfand, lehnte er den Ruf nun in persönlich vornehmster Weise entschlossen ab mit der Begründung: „Ich habe eine Zeitlang versucht, mich von der Billigkeit der Vorsichtsmaßregeln des Herrn Erzbischofs zu überzeugen; . . . . allein bald sah ich mich genötigt, diesen Versuch für fruchtlos zu halten . . . . Gerade weil ich mich mit seiner Lehre vollkommen einverstanden wußte, und öffentlich in den mannigfaltigsten Gestalten dieselbe als die katholische ausgesprochen und entwickelt habe, vermochte ich immer weniger das Nützliche oder Dringende eines solchen Verlangens zu begreifen. In demselben Maße aber als ich es nicht begriff, wurde ich befangen, ängstlich und mutlos und wagte nicht mehr zu hoffen, daß ich heiter und froh meinem Lehramt in Bonn obliegen könnte[46]." Damit war auch dieser Versuch, Möhler für die rheinische Universität zu gewinnen, gescheitert.

Die an sich weiche, zur Melancholie geneigte Natur Möhlers litt schwer unter dem Kreuzfeuer der persönlichen Verunglimpfung von außen und der grundlosen Verdächtigung im eigenen Lager. „Nur mühsam zwar", schreibt er an seinen Freund Döllinger nach München, „das gestehe ich, gelingt es mir, mich aufrecht zu erhalten; so entmutigt und willenlos ich aber auch werde, die göttliche Gnade ließ mich niemals gänzlich sinken; ich wurde immer wieder heiter und fröhlich und nahm meine Arbeiten getrost wieder auf, alle Hindernisse, alles Widerwärtige verachtend. So bleibe denn alles ohne Rückhalt in Gottes Hand gestellt[47]." Freudig erlöst atmete er auf, als er schließlich anfangs März 1835 eine Berufung an die Universität München erhielt, wohin sein Freund Döllinger, damals der aufsteigende Stern der jungen Fakultät, ihm großzügig den Weg geebnet hatte, indem er selbst auf die Kirchengeschichtsprofessur verzichtete und Dogmatik übernahm[48]. In fröhlichster Stimmung berichtet er dem Freund von der ihm drohenden Weisung seitens der württembergischen Regierung, künftighin im Interesse des konfessionellen Friedens von einer Behandlung symbolischer Fragen abzusehen und fährt dann fort: „Eine Erklärung mich über dieselben Gegenstände nicht mehr vernehmen zu lassen, forderte auch

---

[44] Lösch I, 200 f.
[45] Lösch I, 209 f.
[46] Lösch I, 212 f.
[47] Lösch I, 233.
[48] Lösch I, 238.

Altenstein (der preußische Kultminister) auf eine ausgesucht feine Weise in seinem Schreiben, als er mich vor sieben Wochen etwa mit prächtigen Anerbietungen bestimmen wollte — in ein schön geschmücktes Gefängnis zu gehen. Lieber gut katholisches bairisches Bier als den ältesten preußischen Rheinwein und seinen Nachbar, den Neckarwein dazu gerechnet[49]."

Freudig verläßt er Tübingen, wo ihm, wie er schreibt, „jede Minute unnötigen Aufenthaltes zur Last würde"[50]. Eine Stärkung seiner angegriffenen Gesundheit, geistig religiöse Anregung durch einen gleichgesinnten Freundeskreis — Görres, Phillips, Ringseis hatte er gelegentlich eines Besuches bei Döllinger schon 1834 persönlich kennen gelernt —, eine katholische Umgebung mit einem lebendigen religiös kirchlichen Sinn und einen unerschöpflichen Reichtum an literarischen Hilfsmitteln und Kunstschätzen, das alles erhoffte er sich von München.

Als alles so weit geordnet war, bat er Döllinger in launigen Worten um die Besorgung einer passenden Wohnung: „Eine Wohnung gegen Mittag, den Winden nicht ausgesetzt, so nahe als möglich bei dem Universitätsgebäude, weder zu ebener Erde noch unter Dach und so geräumig, daß ich in ihr ein Schlaf-, ein Studier--, ein Besuchs- und ein Gastzimmer finde, wäre die Wohnung nach meinem Herzen . . . Noch fällt mir eine Eigenschaft ein, die meine Wohnung haben sollte: ein Loch, das einem Keller ähnlich sieht und in welches einige Flaschen Wein gesteckt werden können, darf wohl nicht fehlen[51]."

Ich sehne mich sehr", schreibt er unmittelbar vor der Abreise an ihn, „zu Ihnen und zu Ihren Freunden zu kommen; Gott gebe, daß wir zusammen für sein Reich wirken und in Friede und Eintracht dasselbe auferbauen und zu erweitern und zu befestigen vermögen[52]."

Ganz sollten sich freilich Möhlers hochgespannte Erwartungen in München nicht erfüllen. Gewiß wurde er von den Studenten mit Jubel aufgenommen. „Im Mai 1835", berichtet einer seiner Hörer, „hielt Möhler, mit Jubelruf von den Studierenden aller Fakultäten empfangen, seine erste Vorlesung, und zwar über den Brief Pauli an die Römer[53]. Er sah sehr bleich und angegriffen aus; seine Stimme klang schwach und mehrere Anwesende äußerten sogleich die Besorgnis, er werde das den Fremden nicht eben günstige Klima Münchens kaum zu ertragen vermögen. Indessen befand er sich die ersten 1½ Jahre wider Erwarten gut[54]." „Die edle würdevolle Haltung Möhlers, die Bläße des Denkers, die auf seinem Gesicht lag, und insbesondere sein das ganze Antlitz beherrschendes, großes, innerlich leuchtende Auge, machten schon auf die Versammlung tiefen Eindruck[55]." Begeistert war Möhler auch vom Münchener Klerus, der „eine solche Menge ernster, in sittlicher Beziehung ausgezeichneter, ganz ihrem Beruf lebender, wohlunterrichteter und wegen alles dessen sehr geachteter Priester wie kaum eine andere Stadt aufzuweisen" habe[56]. Hingegen

---

[49] Lösch I, 242.
[50] Lösch I, 243.
[51] Lösch I, 244.
[52] Lösch I, 246.
[53] Aushilfsweise hatte Möhler auch die Erklärung der Briefe Pauli und des Johannesevangeliums übernommen (Lösch I, 447 f).
[54] Lösch I, 487.
[55] Lösch I, 488.
[56] Lösch I, 446.

konnte der so ersehnte Freundeskreis ihn auf die Dauer nicht befriedigen. Die Art eines Döllinger und Görres waren für sein empfindsames Wesen zu robust; an der Richtigkeit ihrer Methode der Verteidigung von Glaube und Kirche hegte er je länger je mehr begründete Zweifel. P. Beda Weber, dem er sich wie kaum einem anderen Menschen gegenüber aufschloß, erzählt darüber: „So stand er nach seinem eigenen Bekenntnis in München fast allein und dieses Alleinstehen nahm bald die Form einer absichtlichen Umpuppung vor fremden Einflüssen an.... ‚Ich bin‘, sagte er mir auf einem Spaziergang nach Allgund, ‚für die gelehrte Welt in München ein verpfuschter Mensch. Männer wie Döllinger, ... die beiden Görres, Seyfried, Phillips und andere werden stets ehrwürdig vor meiner Seele stehen, aber der Umgang mit ihnen wird mir in mancher Stunde schwer. Das scharf Markierte ihres Kirchentums ist auch meine Ansicht und Überzeugung, aber die Art des Vortrages, die Verlautbarung der inneren Welt und die Stellung zur Gegenwart, welche diese Männer charakterisiert, greift mich oft an; es verletzt meine Nerven... Deshalb muß ich ihre Gesellschaft fast ganz meiden und auf mich allein gestellt bleiben. Diese unfreiwillige Einsamkeit hat ihre nachteiligen Folgen für Körper und Geist zugleich und, anstatt meine Studien zu fördern, bin ich in Gefahr, einseitig und weltscheu zu werden“[57].

Vor allem aber hielt Möhlers Gesundheit nicht mehr lange stand. Schon seit dem Jahre 1828 hatten sich die Spuren einer schleichenden Lungenschwindsucht immer wieder störend bemerkbar gemacht; schwere katarrhalische Verstimmungen nötigten ihn zuweilen zu einer Unterbrechung seiner Vorlesungstätigkeit. Bei seiner schwachen Konstitution mußte ihm nach der erfreulichen Besserung seiner Gesundheit im ersten Münchener Jahr ein Choleraanfall, den er im Herbst 1836 erlitt, verhängnisvoll werden. Um sich auszuheilen, begab er sich im Juni 1837 zu einer Ziegenmolkenkur nach Meran. Die Schönheit der umgebenden Natur, die Milde des Klimas und die Herzlichkeit der Aufnahme taten das Ihre dazu, daß er neu gestärkt nach München zurückkehren und im Herbst sogar einen letzten Besuch bei seinen Geschwistern in Igersheim wagen konnte. Doch mit dem Einbruch der kalten Jahreszeit kehrte sein Übel wieder. Immerhin konnte er, umjubelt von seinen Hörern, anfangs Januar 1838 seine Vorlesungen nochmals aufnehmen, um sie freilich schon Ende des Monats — diesmal endgültig — wieder abzubrechen. Auf dem Krankenbett erlebte er die aufregenden kirchenpolitischen Vorgänge jener Tage mit, die zur Verhaftung des Kölner Erzbischofs führten, ja in einem letzten Aufflackern seiner Kräfte griff er in diesen Tagen nochmals zur Feder, um in einem flammenden Aufruf „über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche“ Protest einzulegen[58]. Im Laufe des Monats März aber schritt der Verfall seiner Kräfte unaufhaltsam voran. Die zu Ende dieses Monats erfolgte Ernennung zum Domdekan von Würzburg, die dem von der Last öffentlicher Vorlesungen Befreiten die Genesung in einem milderen Klima ermöglichen sollte, kam bereits zu spät. Am 11. April empfing er die Sterbe-

---

[57] Lösch I, 520.

[58] Erstmals veröffentlicht in der „Münchener Politischen Zeitung“, abgedruckt in Gesammelte Schriften II, 226 ff.

sakramente. Sein Beichtvater, der eben damals zum Domkapitular von Passau ernannte Professor Al. Buchner, berichtet über diese Tage an Möhlers Geschwister: „Der Hochselige hat mich in den letzten Tagen seines Lebens auf seinem Kranken- und Sterbebett höchst erbauet. Unter anderen sind es vornehmlich zwei seiner Äußerungen, welche auf mich den rührendsten Eindruck machten. Die erste bestand in den Worten: ‚Ich bin der größte Sünder; ich finde in mir einen Abgrund von Nichtswürdigkeit'; ... die zweite Äußerung war diese: ‚Christo will ich leben, ihm angehören tot und lebendig.'"[59] Am 12. April mittags erwachte er aus einem leichten Schlummer, wand beide Hände über dem Haupt und sagte: „Ach, jetzt hab' ich's gesehen; jetzt weiß ich's; jetzt wollte ich ein Buch schreiben; das müßte ein Buch werden; aber jetzt ist's vorbei"[60]. Nach kurzem Todeskampf verschied er dann am nämlichen Tag gegen halb drei Uhr nachmittags.

Die Zeitgenossen, die noch unter dem frischen Eindruck ihrer persönlichen Erinnerungen standen, schildern übereinstimmend das Ehrfurchtgebietende und Liebenswürdige zugleich schon der körperlichen Erscheinung und erst recht der geistigen Gestalt Möhlers. „Wer alle Schriften Möhlers gelesen und studiert haben würde", schreibt Bibliothekar Stenglein (Bamberg), „aber nicht die Gelegenheit gehabt hätte, seine liebenswürdige Persönlichkeit im näheren Umgang kennenzulernen, hat nur ein höchst unvollkommenes Schattenbild von dem begeisternden Einfluß, welchen dieser in sich harmonisch ausgebildete Charakter als Mensch, Lehrer und Priester auf seine Umgebung auszuüben imstande war"[61]. Seine äußere Erscheinung schildert der protestantische Professor Rob. von Mohl mit den Worten: „Niemand, der Möhler gekannt hat, wird sich an denselben erinnern ohne eine wohltuende Empfindung. Schon seine äußere Erscheinung war äußerst gewinnend: Eine hohe, schlanke Gestalt, ein Kopf von klassischer Schönheit, von einem sanften, weichen, melancholischen Ausdruck, einem heiligen Johannes ähnlicher, als ich sonst jemand gesehen habe[62]." Diese Charakteristik wird nach der geistigen Wesensseite hin vorzüglich ergänzt durch die Schilderung des Konvertiten W. G. Volk: „Kaum hat eine Persönlichkeit sofort beim ersten Zusammentreffen einen so lieblichen, so gewinnenden Eindruck auf mich gemacht. Nie ist der Ausdruck der durchgängigen Virginität mir an einem Mann so entschieden im ersten Anschauen entgegengetreten. Von Natur groß, war er doch schmächtig und zart gebaut. Seine äußere Haltung offenbarte Adel, Würde und Anstand. Überaus fein und regelmäßig war seine Gesichtsbildung. Das Antlitz gerade hatte etwas zauberisch Einnehmendes. Ein sanftes Feuer strahlte aus seinen großen dunklen Augen" — kaum eine Schilderung Möhlers, die nicht das Seelenvolle gerade seines Auges hervorheben würde! — „Über die ganze Person war eine im Gesicht sich konzentrierende Anmut ausgegossen. Öffnete er zum Sprechen den Mund, so ließ er eine wohlklingende Stimme, einen reinen Akzent hören. Seine Rede war schön geordnet und fließend. In anscheinend einfachen Worten entwickelte er tiefsinnige Gedanken in selten gediegener Klarheit. Seine Beredsamkeit hatte etwas still Hinreißendes. Das mädchenhafte, aber keineswegs entmannende Wesen, das über seine ganze Persönlichkeit ausgebreitet lag, ließ Möhler weit jünger erscheinen, als er war.... Um Möhler lag eine Atmosphäre priesterlicher Reinheit, ein Ausdruck verwirklichten Ideals. ... Eine harmlose Seelenruhe und unbefangene

[59] Lösch I, 469.

[60] Lösch I, 504.

[61] Lösch I, 493.

[62] Lösch I, 505.

Heiterkeit zeugten von Überwindung aller Gegensätze, welche tiefen Denkern oft den inneren Frieden trüben.... Eine große Bedachtsamkeit und Milde sprach aus jeglichem seiner Urteile und hielt die sanft durchscheinende Lebhaftigkeit und Erregbarkeit seines Wesens im Zügel.... Seine tief begründete Frömmigkeit durchdrang ihn gänzlich, spiegelte sich in seinem Äußeren und ließ niemand ohne erhebende Erbauung“ [63]. Fast Zug um Zug entdecken wir dieses imponierende Persönlichkeitsbild wieder in der ergreifenden Schilderung, die uns P. Beda Weber auf Grund seines freundschaftlichen Verkehrs mit ihm in Meran von Möhler gibt. Darüber hinaus konnte er wie kein anderer Möhlers inniges Verhältnis zur Natur, die Begeisterungsfähigkeit seiner Seele und seine tiefe Anteilnahme am Leben der Kirche beobachten: „Es war überaus lehrreich und rührend zugleich, wie dieser originelle Geist bei sinkender Flamme seines Lebens so überaus tätig und teilnehmend in alles einging, was Leben, Natur und Wirklichkeit war. Er lag stundenlang an einer schönen Aussicht und schien die Bilder alle aufzutrinken aus der reichen, blütenstrahlenden Landschaft. ... Er gab sich gern mit Kindern ab, die ihn auch bald kannten und aufsuchten; ‚das sind Menschenbilder, so rein und voll und klar‘, sagte er mit Wärme, ‚als wären sie unter einer Glasglocke, unberührt vom Winter dieser Welt, gewachsen‘. Und wenn ihm am Sonntag die riesigen Männer vom Burggrafenamt und Passeier begegneten, so schüttelte er ihnen verwundert die Hand und forderte sie auf, Gott zu danken für diese stolze Männlichkeit, die selbst im späten Alter die Züge heiliger Kindheit, die Unschuld eines unbefleckten Lebens nicht verleugnen konnte. Und alle Burgen und Landhäuser unter den ausdrucksvollen Formen der schönsten Berge der Welt, Zeugen einer untergegangenen Weltgeschichte, regten seine reizbare Phantasie dergestalt an, daß er ein Mitlebender wurde mit allen verrauschten Geschlechtern der Vergangenheit. Er bekam in solchen Träumen die Weihe eines Dichters, die Sicherheit eines Propheten, und die leise Fieberrose auf seinen Wangen vollendete den geisterhaften Eindruck“ [64].

Am Ende seiner in ihrem ganzen Umfang unvergleichlich wertvollen Erinnerungen faßt Beda Weber seinen Gesamteindruck in die Sätze zusammen: „Möhler war kein Buchgelehrter, kein speziell theologischer Mann vom Fache, dem die übrige Welt unbekannt oder gleichgültig war. Man könnte ihn in der Sprache mystischer Seelen mit einer zartbesaiteten Harfe vergleichen, an der jeder Windhauch der Zeit, jedes politisch-kirchliche Ereignis, jede Freude und jeder Schmerz scharf anklang, mehr oder minder leidenschaftlich, aber nie ohne den Adel einer feingebildeten Seele, die auch im Schmerze schön ist“[65]. Der Ausdruck, daß Möhler „kein speziell theologischer Mann vom Fache“ gewesen sei, ist allerdings mißverständlich: denn wenn geläuterter Glaube, wissenschaftliche Methode und solide Begründung der Glaubenswahrheit den Theologen vom Fach und wenn unvoreingenommenes Aufsuchen und kritisches Sichten der Quellen, unbestechliche Wahrheitsliebe und strenge Unparteilichkeit, eine pragmatisch-genetische Darstellungsweise und die Gabe hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die treibende Idee zu erkennen den Historiker vom Fach kennzeichnen, dann war Möhler ein „speziell theologischer Mann vom Fache“ so gut und sicher wie nur je einer. Aber das freilich ist richtig: Bei allem Ernst des Forschers war er kein kalter Intellektualist, kein blasser Theoretiker und kein nüchterner Registrator historischer

[63] Lösch I, 506 ff.
[64] Lösch I, 512 f.
[65] Lösch I, 526.

Fakten. Die Grundkraft seines Wesens war nicht ein zergliedernder, mit der Sonde der Kritik arbeitender Verstand — so gewiß auch dieser ihm nicht fehlte — sondern das letzthin Bestimmende ist bei ihm ein heimlicher Eros, eine verhaltene Leidenschaft des Gemütes, durch die auch noch die Vergangenheit, die er mit dem Verstande durchleuchtet, Farbe, Wärme, Leben und Gegenwartsnähe gewinnt. „Von Natur aus mit vorzüglichen Anlagen des Geistes ausgerüstet“, sagt treffend Kuhn, „wurden diese nur noch von der Innigkeit seines Gemütes und von der Energie, womit er auf ein klar erkanntes Erkenntnisziel hinarbeitete, übertroffen. Es kam bei ihm alles darauf an, welche Richtung die Liebe seines Gemütes gewann. Dies ist der Schlüssel zum Verständnis seines Lebens“[66]. Und es ist der Schlüssel auch für das Verständnis seines theologischen Werkes, seiner Stellung in der Theologie der Zeit und seiner dauernden Bedeutung für die Entwicklung der katholischen Theologie überhaupt. (Schluß folgt.)

[66] Lösch I, 528.

Erklärung der Weissagung vom Emmanuel.

(Vgl. den Text der Weissagung in Heft VII, S. 192 f.)

Von Prof. Dr. H. Junker, Trier.

Der Zug des Raßin und des Pekach gegen Juda fällt wahrscheinlich in das Jahr 734 v. Chr. In Jerusalem regierte der junge König Achaz, der erst seit kurzer Zeit, wahrscheinlich seit dem Tode seines Großvaters Ozias (= Azarias), selbständig die Herrschaft führte[1]. Der Kriegszug der beiden Könige stand in Zusammenhang mit den großen politischen Ereignissen der damaligen Zeit. Die neu erstarkte assyrische Macht hatte die syrischen Kleinstaaten, auch Nordisrael, tributpflichtig gemacht. Diese trugen aber die assyrische Herrschaft noch widerwillig und warteten auf Gelegenheit zum Abfall. Der mächtigste und tatkräftigste unter diesen erzwungenen Vasallen war Raßin (in den Keilinschriften Raßunu) von Damaskus. Vielfach hat man angenommen, bereits vor dem Zuge gegen Jerusalem habe Raßin einen Bund der syrischen und palästinensischen Kleinstaaten gegen Assyrien zusammengebracht; Achaz von Juda habe aber den Beitritt verweigert, und der Zug gegen Jerusalem habe Juda zum Beitritt zwingen sollen. K. Budde hat demgegenüber mit starken Gründen gezeigt[2], daß man einen solchen Bund mit dem offenen Ziel des Abfalls von Assyrien um diese Zeit kaum annehmen kann. Wahrschein-

[1] Die Chronologie und die Reihenfolge der Ereignisse in der israelitischen Königsgeschichte des 8. Jhdts. ist eine sehr schwierige Frage. Zur genauern Orientierung vgl. H. Hänsler, Die biblische Chronologie des 8. Jhdts. in Biblica X, 257—274, 377—393; XI, 63—80 und J. Begrich, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher, Tübingen, Mohr, 1929, und desselben Verfassers Abhandlung: „Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge“ in Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellsch. N. F. Bd. 8, S. 313—37.

[2] In der Abhandlung: „Jesaja und Achaz“ in Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. N. F. Bd. 9, S. 125—138.

licher ist es, daß Raßin vorerst nur indirekt auf jenes Ziel losging. Er beabsichtigte, in Jerusalem einen ihm ergebenen Mann (die aramäische Form des Vaternamens: Tab'el weist auf einen Aramäer hin) als König einzusetzen und so Juda ganz unter seine Macht zu bringen. Pekach von Nordisrael war wohl ein Anteil an der Beute für seine Beteiligung versprochen. Gelang das Unternehmen, dann dachte wohl Raßin nach solchem Machtzuwachs den Abfall von Assyrien wagen zu können.

Die Lage war für Juda und Jerusalem, für das die vereinigten Aramäer und Nordisraeliten eine gewaltige Übermacht darstellten, sehr gefährlich. Man konnte nicht hoffen, den Feind in der Feldschlacht zu schlagen und mußte sich auf eine Belagerung der Stadt gefaßt machen; nach 4. Kg. 16, 5 scheint es in der Tat dazu gekommen zu sein. Unsere Erzählung setzt ein in dem Augenblick, als der Feind auf dem Gebirge Ephraim, also an der Grenze des Landes Juda erschien. Die ängstliche und erregte Stimmung in Jerusalem, besonders in der Umgebung des Königs, wird geschildert durch das anschauliche Bild von Bäumen, die im Sturm hin und her schwanken und jeden Augenblick zusammenzubrechen drohen. Der König trifft nun Vorkehrungen, um im Falle einer Belagerung die Wasserversorgung der Stadt zu sichern. Er hat sich zum „obern Teich" begeben. Dessen Lage ist bis heute noch nicht sicher festgestellt. Es scheint, daß er damals außerhalb der Stadtmauer lag. In seiner Nähe hatten wohl die Walker ihre Arbeitsstätte. Um bei einer Belagerung der Stadt diese Wasserquelle zu sichern, wurden jetzt wohl unter Aufsicht des Königs Befestigungen angelegt, um den Teich in das Verteidigungssystem Jerusalems einzubeziehen.

Dort tritt Isajas dem König mit einem göttlichen Auftrag entgegen, zu dessen genauerem Verständnis uns die Erzählung des Königsbuches verhilft. 4 Kg. 16, 7 f. hören wir, daß Achaz sich beim Anrücken der Feinde unter den Schutz des Assyrerkönigs Tiglatpilesar III. begibt, dem er alles Gold seines Palastes und des Tempels als Tribut sendet. Dadurch gewinnt das „Hüte dich" zu Beginn der Rede des Propheten seinen Sinn. Der König ist im Begriff (oder er hat schon damit begonnen), ein falsches Mittel zu seiner Rettung zu suchen, indem er Gesandte an den Assyrerkönig schickt. Er soll vielmehr ruhig bleiben und im Vertrauen auf Jahves Hilfe der Gefahr a l l e i n entgegensehen. Er soll sich nicht erschrecken lassen durch die Feinde; deren Macht ist für das von Gott erleuchtete und tiefer sehende Auge des Propheten bereits gebrochen. Sie sind nicht mehr gefährlich; sie sind keine Feuerbrände mehr, die das Haus Juda in Brand stecken könnten, sondern nur noch ein paar rauchende Stummel. Weil sie einen vermessenen und stolzen Plan wider Juda und sein von Gott eingesetztes Königshaus geschmiedet haben, darum hat Jahve ihnen bereits das Urteil gesprochen: Dieser Plan soll nicht zustande kommen! Denn keinem der beiden Gegner hat Jahve ein höheres Schicksal bestimmt. Damaskus ist von Gott nur zur Hauptstadt der Aramäer selbst bestimmt, sein König Raßin darum auch nur zur Herrschaft über dieses Volk berufen, nicht aber zur Eroberung und Beherrschung fremder Länder. Ebenso steht es mit Pekach und Samaria. Der Prophet spricht aus dem festen Glauben, daß alles Tun von Menschen, das Geschichte und Schicksal der Völker gestaltet, einem ewigen sou-

veränen Plane Gottes untersteht. Keiner kann über das hinaus, was ihm in diesem göttlichen Plane bestimmt ist. Raßin und Pekach versuchen dies, darum werden sie elend scheitern.

Der Prophet ist sich bewußt, daß diese Auffassung dem Alltagsdenken unbegreiflich erscheint. Der Weg der natürlichen Klugheit und der vernünftigen Selbsthilfe mochte das Mittel als notwendig erscheinen lassen, das Achaz anwenden wollte. Aber der Prophet hat nicht nur aus einer allgemeinen Glaubensgesinnung heraus den König zum Gottvertrauen ermahnt — so wie auch sonst in schwieriger Lage ein frommer Mensch einen andern mahnt, sein Vertrauen auf Gott zu setzen — Isajas ist in ausdrücklichem besonderm Auftrag Gottes dem König entgegengetreten und verkündet ihm nicht nur eine allgemeine religiöse Theorie — daß man nicht vergebens auf Gott vertraut — sondern eine bestimmte und klare göttliche Botschaft für diesen Augenblick der Gefahr. Darum kommt alles darauf an, daß der König vollen Glauben an diese Zusicherung Gottes aufbringt, von nun an sein ganzes weiteres Handeln auf diese Grundlage stellt und darum sein Vertrauen nur auf Jahve und nicht auf den Assyrerkönig setzt.

Der Prophet merkt, wie der König vor einem so kühnen Glauben zurückweicht und mahnt daher am Schluß seines Spruches eindringlich: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht.“ Der hebr. Urtext dieses letzten Satzes enthält ein Wortspiel, das uns erst den ganzen Sinn der Worte erschließt. Für „glauben“ gebraucht die hebräische Sprache die Form he'emīn, d. h. wörtlich: Festigkeit, Stärke beweisen. Der Glaubende erweist sich innerlich stark und fest gegenüber allem, was ihn schwankend und unsicher machen könnte gegenüber dem Gesagten oder Versprochenen. Dem „bleiben“ entspricht nun im Urtext eine Form von der gleichen Wurzel 'amēn = stark, fest, sicher sein; die passive Form te'āmēnū bedeutet soviel wie: gestärkt, gefestigt werden, einen sichern Halt bekommen. Isajas sagt also dem Könige: Nur wenn du dich jetzt innerlich stark und standhaft genug beweisest, um dich ganz auf Gottes Verheißung zu verlassen und kühn danach zu handeln, wirst du einen festen Halt in der Gefahr gewinnen, die dich jetzt bedroht.

Aber der dringende Appell an das Gottvertrauen des Achaz ist vergebens. Der Prophet versucht noch ein äußerstes Mittel, im Bewußtsein, daß Gott hinter seinem prophetischen Worte steht und mit seiner Allmacht ihn nicht im Stich lassen wird, wenn er das Äußerste wagt, seinen Auftrag zum Erfolg durchzuführen. So bietet er denn dem König ein Wunderzeichen als Bestätigung an, daß seine Zusicherung sich wirklich bewähren wird. In Isajas war etwas von dem Glauben lebendig, zu dem Jesus seine Apostel aufmunterte: „Wenn ihr Glauben hättet wie ein Senfkorn, und sagtet zu diesem Berge: Bewege dich fort von hier nach dort, so wird er sich in Bewegung setzen. Nichts wird euch unmöglich sein“ (Mt 17, 20).

Die Weigerung des Königs darf man nicht als überlegene Ironie auffassen mit dem Sinn: ich will Jahve und seinen Propheten nicht in Verlegenheit bringen! Achaz war durchaus kein ungläubiger Skeptiker. Ein Mann, der seinen Sohn ‚durchs Feuer gehen ließ‘ (4 Kg. 16, 3), glaubte sehr massiv an das Vorhandensein überweltlicher Mächte und hatte Angst und

Furcht vor solchen. Er lehnt das Zeichen nicht aus aufgeklärtem Unglauben ab, sondern aus Angst, der Prophet werde wirklich ein solches Zeichen wirken und ihn damit verpflichten, der göttlichen Botschaft entsprechend zu handeln. Er müßte dann die Botschaft an Tiglatpilesar unterlassen oder zurückbestellen. Auf diese menschliche Hilfe zu verzichten, fehlt ihm der Mut. Es ist freilich keine starke Logik, wenn er sich die Handlungsfreiheit erhalten will, indem er die Bestätigung der göttlichen Botschaft ablehnt. Er handelt wie ein Mensch, der einen unangenehmen Brief gar nicht öffnen will. Achaz kleidet seine Weigerung in die überlieferte Formel, daß er Gott nicht „versuchen" wolle, vgl. Ex 17,2.7; Nm 14,22; Dt 6,16; Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14. Der Ausdruck besagt: der Mensch darf nicht an Gottes Macht irre werden und in ehrfurchtsloser Ungeduld ihm Zeit und Art des Helfens vorschreiben wollen. In ähnlichem Sinn faßt auch Achaz das Wort; er will sagen: es wäre Unrecht, wenn Jahve gesprochen hat, noch ein Wunder zu fordern, um Jahve auf die Probe zu stellen, ob er seine Zusicherung auch wahr machen könne. Achaz heuchelt also Glauben an die göttliche Botschaft ohne ein Bestätigungswunder. Wäre das seine echte Gesinnung gewesen, so würde er zu den Helden des Glaubens zählen. Aber der Prophet spürt, daß der König sich ihm nur entziehen will, um seinen eigenen Plänen folgen zu können. Darum bricht der Unwille des Propheten los, und er hält dem König vor, daß er in diesem Falle nicht nur Menschen, d. h. den Propheten selbst, durch sein Widerstreben ermüde, sondern Gott selbst, vgl. Apg 5,4. Weil Achaz das angebotene Bürgschaftszeichen der göttlichen Hilfe von sich gewiesen hat, wird nun Gott selbst ihm ein Zeichen bestimmen. Über den Sinn dieses Zeichens ist in den letzten 150 Jahren viel gestritten worden. Während die ältere christliche Erklärung in V. 14 eine Weissagung der wunderbaren Geburt des Messias aus einer Jungfrau sah, fand seit dem Aufkommen des Rationalismus, namentlich auf nichtkatholischer Seite, eine andere Erklärung immer mehr Anhang, die in ihren wesentlichen Grundzügen schon lange von jüdischen Erklärern vertreten worden war. Nämlich man deutet das Zeichen auf ein Ereignis, das in die allernächste Zukunft des J. 734 fallen soll. In kurzer Zeit nämlich wird eine junge Frau — so übersetzte man das hebr. ʿalmāh — bei der Geburt ihres Kindes diesem in frohem Jubel über die inzwischen erfolgte Rettung des Landes aus der Not den Namen geben: Immanuel, d. h. Mit uns ist Gott = Gott hat uns geholfen. In der Frage, wer unter der ʿalmāh und dem Emmanuel zu verstehen sei, gingen die Erklärer weit auseinander. Die einen sahen in der ʿalmāh eine bestimmte Einzelgestalt, entweder mit den ältern jüdischen Erklärern die Gemahlin des Achaz (die Mutter des Ezechias, in letzterm also den Emmanuel) oder die Frau des Propheten oder eine zufällig dastehende Frau; die andern faßten den Ausdruck haʿalmāh generell: jede junge Frau, die jetzt schwanger ist, wird bald ihr Kind so benennen können. Mit diesen Einzelheiten der Erklärung brauchen wir uns nicht näher zu befassen; es fragt sich vielmehr, ob die gemeinsame Grundauffassung dieser Erklärung richtig ist. Nämlich nach dieser Erklärung besteht das „Zeichen", das der Prophet ankündigt, gar nicht in der Geburt der ʿalmāh — es ist keine wunderbare, sondern eine natürliche Geburt gemeint —

sondern darin, daß sie ihrem Kinde den Namen geben kann, der die erfahrene göttliche Hilfe ausdrückt. Demnach ist das „Zeichen“ lediglich eine besonders nachdrückliche Zusicherung, daß in kurzer Frist — einigen Wochen oder Monaten — die vom Propheten verheißene Rettung vor den Feinden offenbar sein werde. Man darf wohl sagen, daß, namentlich in der Vorkriegszeit, diese Erklärung in der nichtkatholischen Exegese so weithin das Feld beherrschte, daß man dort eine ernste Erörterung der überlieferten christlichen Deutung auf die wunderbare Geburt des Messias gar nicht mehr für notwendig hielt. Bezeichnend dafür sind die beiden Kommentare von Marti und Duhm, die man als repräsentativ für jene Zeit und Richtung in der Exegese betrachten darf [3].

Ihre Hauptstütze nahm diese Erklärung aus dem Zusammenhang der Erzählung, so wie sie glaubte, diesen verstehen zu müssen. Duhm legt ihn so dar: „Dies (zweite) Zeichen muß in der Hauptsache denselben Zweck haben, den das abgelehnte hatte, nämlich bestätigen, daß der Prophet über die gegenwärtigen Feinde und das Mißlingen ihrer Pläne die Wahrheit gesagt hat“ (l. c. S. 51; ganz ähnlich Marti, l. c. S. 76). Dafür, so meint man, könne aber die in unbestimmter Zukunft liegende Geburt eines Messias dem Könige keine Bürgschaft sein; der Zusammenhang verlange vielmehr ein „Zeichen“, das noch in die Gegenwart des Königs Achaz falle. Man glaubte aber auch, diese Auffassung sprachlich rechtfertigen zu können, indem man sagte: das hebr. ʿalmāh bedeute gar nicht ‚Jungfrau‘, sondern ‚junge Frau‘ und könne ebenso gut eine verheiratete junge Frau wie auch ein Mädchen bedeuten.

Diese letztere Annahme ist eingehend und gründlich behandelt und widerlegt worden von A. Schulz in seinem Artikel: ʿAlmā in: Bibl. Zeitschr. 23 (1935/36). S. 229—41. Hier sei nur kurz gesagt: Im atl. Sprachgebrauch bezeichnet ʿalmā immer ein unverheiratetes Mädchen [4]. Das entspricht der Herkunft des Wortes. ʿAlmāh ist femininum zu ʿelem der Jüngling, bezeichnet also das herangewachsene junge Mädchen. Daß uns sonst gewöhnlich ein anderes Wort, betūlāh, als Bezeichnung für ‚Jungfrau‘ begegnet, hat nicht viel zu bedeuten. Wie im Deutschen die Worte: Jungfrau und Mädchen, so stehen im Hebräischen betūlāh und ʿalmāh in gleicher Bedeutung nebeneinander.

Den sichern und unumstößlichen Beweis dafür liefert die alte vorchristliche griechische Übersetzung, die in Is. 7,14 ʿalmāh mit παρθένος wiedergibt. Die Annahme v. Galls: „Das παρθένος der LXX ist christliche Änderung, die ursprüngliche LXX hatte νεᾶνις“ [5] ist nicht nur unbewiesen, sondern angesichts des Zitates in Matth 1,23 ganz unmöglich. Denn das Zitat konnte nur wirken, wenn der Evangelist den Text so zitierte, wie er seinen Lesern geläufig war. Gerade in diesem Falle hätte eine Änderung des Textes den ganzen Eindruck des Zitates

[3] K. Marti, Das Buch Jesaja, Tübingen 1900 (Kurzer Handkom. z. A. T.) und B. Duhm, Das Buch Jesajas, Göttingen 1914 (Göttinger Handkom. z A. T.).

[4] Auch in der dunklen Stelle Prov 30,19 hilft die Bedeutung: ‚junge Frau‘ nicht weiter; vielleicht liegt hier ein alter Textfehler vor. Schulz will hier statt beʿalmāh lesen: baʿalūmāw = (der Weg des Mannes) in seiner Jugend.

[5] In seinem Buch Βασιλεία τοῦ θεοῦ Heidelberg 1926, S. 32.

auf die Leser zunichte gemacht und Kritik hervorgerufen statt Anerkennung; vor allem aber ist zu beachten, daß der Evangelist für seinen Zweck ebensogut die Lesung νεᾶνις hätte gebrauchen können, da auch dieses Wort nur das unverheiratete Mädchen, nicht aber eine jugendliche Frau bezeichnet. Es ist darum kein Zweifel daran berechtigt, daß wirklich der vorchristliche Übersetzer das hebr. ʿalmāh als Jungfrau verstanden hat. Daraus folgt dann zwingend, daß die Deutung von Is 7,14 auf die jungfräuliche Geburt des Messias nicht erst christliche Umdeutung ist, sondern vollkommen in Einklang steht mit dem richtig verstandenen Wortlaut des Textes.

Läßt sie sich aber auch in den Zusammenhang der Erzählung einfügen? Damit kommen wir zu dem schon erwähnten Hauptgrund, der auf den ersten Blick für die zeitgeschichtliche Deutung zu sprechen scheint. Aber auch wirklich nur zu sprechen scheint; denn in Wirklichkeit liegt gerade die Schwäche dieser Auffassung in der Annahme, das zweite Zeichen müsse denselben Zweck haben wie das abgelehnte (so Duhm und Marti). Das ist schon bei einer Persönlichkeit wie Isajas eine psychologische Unwahrscheinlichkeit. Aus seinen Worten (in V. 13) hört man tiefste Empörung heraus über den Kleinglauben des Königs und sein feiges Ausweichen vor Gottes Wort, das ihn zur Entscheidung rufen will. Aber Isajas ist nicht nur selbst menschlich durch das Verhalten des Königs verletzt; er weiß, der König hat Gott selbst zu höchstem Unwillen gereizt und sich in Gottes Augen als ein schwacher König erwiesen, dem die Kraft des Glaubens fehlt, der darum für Gott und seine Pläne unbrauchbar ist. Dieser König muß in seinen Augen für von Gott verworfen gegolten haben. Isajas selbst war nun nicht der Mann dazu, und erst recht war ihm sein Gott zu groß und erhaben, um als Beauftragter dieses Gottes einem solchen Manne gleichsam nachzulaufen und ihm das Zeichen aufzudrängen, das jener abgelehnt, und dessen er sich unwert gemacht hatte. Das neue Zeichen kann, aus diesem psychologischen Zusammenhange betrachtet, für Achaz nicht Zusicherung der Rettung sein, sondern nur Strafe und Drohung bedeuten.

Diese Auffassung liegt aber nicht nur psychologisch nahe, sie wird zwingend gefordert durch den Inhalt der an V. 14 sich anschließenden Weissagungen in Vv. 15—25. Dies erkennt auch K. Budde, der im übrigen an der zeitgeschichtlichen Deutung festhält, nachdrücklich an: „Den richtigen Weg durch die nun folgende Immanuelstelle kann nur die Erkenntnis bahnen, daß jetzt von einer Heilsweissagung gar nicht mehr die Rede sein kann, sondern durchaus die Strafe (für Achaz) in einer Unheilsansage folgen muß[6].“ Noch schärfer sagt Procksch: „Nur eine ganz verblendete Exegese kann in den folgenden Worten (V. 14 ff.) etwas andres als Drohung für Achaz sehen[7].“ In der Tat, es wäre doch geradezu widersinnig, wenn der Prophet in dem Namen eines jetzt oder in wenigen Monaten zu erwartenden Kindes ein Symbol und eine Verheißung bal-

[6] In „Schranken, die Jesajas prophetischer Botschaft zu setzen sind“ in Zeitschr. f. atl. Wissensch. 41 (1923), S. 154—203 (Zitat S. 168).

[7] In: Jesaia I übers. u. erkl. (Kom. z. A. T. hrsg. von E. Sellin) Leipzig 1930, S. 121.

diger göttlicher Hilfe wider die feindlichen Bedränger des Landes angäbe und dann unmittelbar daran anschließend in Vv. 15—25 die völlige Verwüstung dieses Landes ankündigte. Marti und Duhm haben zwar, um ihre Auffassung möglich zu machen, V. 14 unmittelbar mit V. 16 verbunden und als Abschluß der ganzen Erzählung genommen, und den Rest, V. 15 + 17—25 als Zusatz eines spätern Textbearbeiters erklärt (der nach Duhm noch einige „jesajanische Reste" aus anderm Zusammenhang benutzt habe). Für eine nüchterne Beurteilung beweist eine solche Textkritik, die keine andere Grundlage hat als eben das von Marti und Duhm angenommene Verständnis von V. 14, nichts andres als die Unrichtigkeit einer solchen Exegese, die den Text für die Erklärung zurechtmacht statt umgekehrt.

Um nun genau zu verstehen, in welchem Sinne V. 14 ff. Drohung und Gericht über Achaz ist, müssen wir beachten, welche Bedeutung das Davidische Königshaus in den Augen des Isajas hatte. Stellen wie 7,17; 9,6; 11,1.10; 16,5; 29,1 zeigen uns, daß David dem Isajas als der große ideale König galt, den Gott berufen hatte, damit er sein Volk einige und unter einem milden und gerechten Zepter in den Wegen Gottes leite. Man darf ruhig annehmen, daß der Prophet die durch Natan dem David und seinem Hause ausgesprochene Segensverheißung (2 Sam 7, 8 ff. u. Ps 89) gekannt und bejaht hat. Danach war dann David und jeder seiner Nachfolger der von Gott berufene Hirte Israels, unter dessen Leitung das Volk Gott dienen und dafür den Segen und die Hilfe Gottes genießen sollte, also Vermittler des göttlichen Segens und Heils für Israel. Das wäre auch die Aufgabe des Achaz in der gegenwärtigen Stunde der Gefahr gewesen. Ihm war durch die erste Botschaft des Isajas der richtige Weg gezeigt, den er nach Gottes Weisung einschlagen, und auf dem er Rettung und Heil für sich und sein Volk finden sollte. Er hat das Heil durch seinen kleingläubigen Ungehorsam zurückgewiesen und sich damit als untauglichen und unwürdigen Heilsvermittler für sein Volk gezeigt und wird darum nun als solcher verworfen. Jedoch die göttlichen Verheißungen werden damit nicht zunichte; sie müssen aber die für die Gegenwart so drohende Wendung nehmen, deren Verkündigung einer der betontesten Punkte in Isajas Predigt ist. Sie ist am schärfsten formuliert in 10, 22: „Denn wenn dein Volk, Israel, zahlreich wäre wie der Sand am Meere, nur ein Rest wird sich in ihm bekehren" (darum auch nur ein Rest aus dem drohenden Gericht gerettet werden und wieder der göttlichen Huld und des Heiles teilhaftig werden). Daß diese Vorstellung schon bei der Emmanuelweissagung dem Propheten geläufig war (vgl. 6,13), und daß sie auch gerade mit dieser Weissagung in einem innern Zusammenhang steht, deutet die Erzählung in 7,3 klar an, indem sie den Isajas auf Gottes Geheiß seinen kleinen Sohn Schearjaschub vor Achaz mitnehmen läßt; dieser verkörperte ja in seinem Namen (Schearjaschub = ein Rest bekehrt sich) jene drohende Predigt des Propheten, daß der größere Teil des Volkes nicht gesichert ist durch die überlieferten Verheißungen Gottes an Israel, sondern durch seine Verblendung dem Gerichte anheimfallen wird. Letzteres sieht der Prophet nun durch die Verblendung und den Ungehorsam des Achaz in die nächste Nähe gerückt. Mit prophetisch erleuchtetem Blick schaut der Prophet, wie gerade von dorther, wo Achaz Hilfe

sucht, das Verderben über das Land kommen wird. Dieses Verderben, das als göttliches Strafgericht kommen wird, bildet den durchgehenden Untergrund der ganzen Schilderung in V. 14—25, in die die Verheißung des Emmanuel hineingestellt ist. Auch sie steht zunächst für Achaz und die Masse des Volkes, das ebenfalls für Gottes Willen taub ist, als ein drohendes Gerichtszeichen da. Sie sind nun endgültig dem Gericht verfallen. Aber hier steht nicht das Volk im Mittelpunkt der Gerichtsdrohung, sondern der König. Darum wird auch hier nicht, wie an andern Stellen, im Gegensatz zu der verworfenen Masse des Volkes der gerettete „heilige Rest" als neuer Träger der göttlichen Verheißungen in den Vordergrund gestellt, sondern es wird als Zeichen der Verwerfung für den bisherigen versagenden Heilsmittler des Volkes, für Achaz, das Bild eines neuen wahren Heilsvermittlers gezeichnet. Daß wir den Emmanuel als König und Heilsvermittler für den im Gerichte geretteten Rest des Volkes betrachten dürfen, geht daraus hervor, daß er nach V. 15 f. nach der Verwüstung des Landes, also inmitten des geretteten Restes des Volkes heranwächst und dessen Schicksal teilen soll (vgl. V. 15 mit V. 21 f.), vor allem aber aus 8,8 wo der Emmanuel offenkundig als König und Herr des Landes bezeichnet wird[8].

Dieser neue Heilsvermittler wird ein Geschenk Gottes für den geretteten Rest des Volkes sein. Sein Ursprung wird darum in geheimnisvollen Worten als ein außerordentliches göttliches Wunder hingestellt: „Siehe die ʿalmāh ist schwanger und wird einen Sohn gebären und seinen Namen nennen Emmanuel." Der hebr. Urtext ist mit dem virgo concipiet der Vulgata nicht ganz genau getroffen. Der Prophet verkündet das Empfangen eigentlich nicht als etwas Zukünftiges, sondern er sieht wie in einer Vision eine weibliche Gestalt vor sich; sie ist schwanger[9] und wird doch vom Propheten als ʿalmāh, d. h. als Mädchen oder Jungfrau bezeichnet. Nach dem klaren Wortlaut ist also nicht die Rede von einer ʿalmāh, die später empfangen wird — also inzwischen die Frau eines Mannes werden könnte — sondern der Prophet schaut im Geiste eine Gestalt, die schon ein Kind trägt und doch eine ʿalmāh, eine Jungfrau genannt werden muß.

D a s i s t e i n g r o ß e s g ö t t l i c h e s W u n d e r z e i c h e n, wie es der Zusammenhang erwarten läßt. Der Prophet hatte ja (in V. 11) dem Achaz ein „Zeichen" angeboten, für das er die ganze, Himmel und Erde umspannende Allmacht Gottes in Bewegung setzen dürfe. Wenn dann, nach der Weigerung des Achaz, der Herr erklärt, nun von sich aus ein „Zeichen" setzen zu wollen, dann muß man doch erwarten, daß dieses Zeichen wirklich ein solches ist, d. h. ein Erweis der göttlichen Allmacht, der auch das Wunderbarste nicht unmöglich ist. Die Erklärung, daß eine gewöhnliche Frau ihr Kind „I m m a n u e l" nennen werde oder könne, wird diesem Zusammenhang nicht gerecht; sie würde aus der gewaltigen

---

[8] Wenn Duhm die letzte Stelle für unecht erklärt u. Marti sie ändert, so daß der Name des Emmanuel verschwindet, so ist das genau zu beurteilen, wie ihr oben erwähntes Verfahren mit 7,15 + 17—25.

[9] Das hier gebrauchte hebr. Verbaladjektiv hārah bezeichnet den Zustand, in dem der Prophet sie schaut, und sagt nicht erst ein zukünftiges Geschehen an ihr voraus.

und wuchtigen Einleitung und Ankündigung des „Zeichens" einen leeren Wortschwall machen[10]. Der Zusammenhang verlangt ein Zeichen, in dem Gottes wunderschaffende Allmacht zum Ausdruck kommt.

Wie kommt nun wohl der Prophet zu der Vorstellung, daß der neue Heilbringer der Zukunft von einer ʿalmāh geboren werde? Als letzte Ursache, die diese Vorstellung im Propheten anregte und ihn sie mit Gewißheit aussprechen ließ, kommt für die offenbarungsgläubige Betrachtung nur der offenbarende Gott in Betracht. Aber die Offenbarung benutzt den Propheten nicht als totes, mechanisches, sondern als lebendiges Werkzeug, d. h. sie regt die Vorstellungen und Gedanken der Offenbarung so in seinem Innern an, daß sie ein zusammenhängendes Ganze bilden, in dem die eine Vorstellung mit der andern innerlich zusammenhängt. Wir dürfen also auch bei einer solchen Vorstellung wie der Geburt des Emmanuel aus der ʿalmāh, die wir in vollstem Sinne als göttliche Offenbarung betrachten, dennoch die Frage stellen: Wie hängt eine solche Vorstellung mit der ganzen Vorstellungswelt eines Isajas zusammen, und wie fügt sie sich ungezwungen und harmonisch darin ein?

Wir können nun wirklich einen Anknüpfungspunkt für diese Vorstellung in der eschatologischen Vorstellungswelt des Isajas finden[11]. Denn wir dürfen seine verschiedenen Messiasschilderungen als eine innere Einheit betrachten und die Züge der einen mit ähnlichen der andern in Verbindung bringen. Nun wird in 11, 1 der Messias bildlich als ein neuer „Schößling aus dem Wurzelstock Isais" bezeichnet. Zweierlei ist in diesem Bilde deutlich erkennbar. Erstens, Isajas sieht die messianische Verheißung unlöslich verknüpft mit dem Hause David; er teilt schon den Glauben des Verfassers von Ps. 89. Aber zweitens sieht er zwischen dem dereinstigen Herrscher der Heilszeit und dem gegenwärtig regierenden judäischen Königshaus einen tiefen trennenden Einschnitt. Der Messias ist keineswegs der glorreiche Höhepunkt oder Abschluß der judäischen Königsreihe, sondern er wird erst kommen, nachdem vorher das Haus Davids seine königliche Würde und Herrschaft verloren hat, oder, wie es bildlich ausgedrückt ist: nachdem der bisherige Stamm gefällt ist, wird

---

[10] K. Buddes Auffassung, „das Zeichen, das nun Jahwe aus eigener Wahl ankündigt, brauche kein wahres Zeichen mehr zu sein, sondern werde ironisch als Zeichenersatz vom Propheten angekündigt" ist für ihn eine notwendige Stütze, um seine Deutung des Emmanuel als Personifikation des geretteten Restes zu halten; sie widerspricht aber dem ganzen Tenor der Erzählung, die das zweite Zeichen keineswegs als Ersatz, sondern eher als eine Steigerung des erstmals angebotenen betrachtet wissen will. Auch Greßmann (Der Messias, 1929, S. 238) hat gesehen, daß der Zusammenhang hier ein wunderbares Zeichen verlangt, und daß „das Wunder nur in der Geburt des Knaben Immanuel bestehen kann".

[11] R. Kittel suchte in seinem Buche „Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T." (Beitr. z. Wissensch. vom A. T. N. F. 7) Stuttgart 1924 und seinem gleichnamigen Aufsatz in Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. N. F. 3 (1924), S. 88 ff. den Anknüpfungspunkt, allerdings nur für die Textauffassung des griech. Übersetzers, in hellenistischen Vorstellungen, die die Magna Mater oder die Mater divūm als jungfräulich betrachtet hätten. Aber die Auffassung von der ʿalmāh als Jungfrau ist nicht erst die des Übersetzers, sondern bereits die des Propheten selbst.

ein neuer Schößling aus der verschonten Wurzel Isais sprossen, der das Königtum der Endzeit bedeutet.

Eine Parallele zu dieser Vorstellung liegt nun auch in der Herkunft des Messias aus einer ʿalmāh. Auch ihr liegt zugrunde die Verwerfung der gegenwärtigen Vertreter des Hauses David. Gott braucht einen neuen Träger der alten Verheißungen, der nach Charakter und Gesinnung in entschiedenstem Gegensatz zu dem verworfenen Achaz stehen muß. Dieser hat als Heilsvermittler für sein Volk versagt, weil er sein Vertrauen auf Menschen setzte statt auf Jahve. Seine Parole in der gegenwärtigen Gefahr lautete: „Mit uns der König von Assyrien!“ Der neue wahre Heilsvermittler wird, entsprechend dem religiösen Königsideal des alten Testamentes (vgl. 2. Kg. 18,5), so fest und unverrückbar im Vertrauen auf Gott stehen und beharren, daß er als Kennzeichnung seiner besondern Eigenart den Namen führen kann: Immanuel, d. h. „mit uns ist Gott“. Einen König von solcher Art aber kann der Prophet nicht mehr innerhalb der natürlichen Generationsreihe aus dem in Achaz so entarteten Mannessamen des Hauses David erwarten. Gott muß vielmehr durch ein außerordentliches Schöpfungswunder den neuen Heilsvermittler für Juda so entstehen lassen, daß er nicht die in Achaz sich zeigende Entartung schon als Erbe gleichsam im Blute trägt; darum wird er ihn wunderbar aus einem noch unberührten Mädchen rein von jener Entartung hervorgehen lassen.

Wir dürfen wohl nach diesen Darlegungen sagen: Die überlieferte christliche Deutung von Is 7,14 auf die jungfräuliche Geburt des Messias hat auch heute noch ihr volles wissenschaftliches Daseinsrecht. Sie kann jedes Wort des Textes in seinem wahren Wortsinn nehmen, braucht den Text an keiner Stelle zu verstümmeln und fügt sich harmonisch in die eschatologische und messianische Vorstellungswelt des Isajas ein. Erfreulicherweise kommt sie darum heute auch auf nichtkatholischer Seite wieder mehr zur Geltung; z. B. O. Procksch, der früher die Stelle auf die Geburt des Ezechias, des Sohnes des Achaz, deutete, vertritt heute in seinem Kommentar entschieden die Deutung auf die jungfräuliche Geburt des Messias[12]. Mit gleicher Entschiedenheit tut dies auch eine neuere Spezialuntersuchung von A. v. Bulmerincq[13].

Auffallend ist nun, wenn man die Emmanuelweissagung etwa mit den beiden andern messianischen Stellen 9,1 ff. und 11,1 ff. vergleicht, wie kurz an unserer Stelle der Emmanuel und seine Aufgabe gezeichnet werden. Das hängt damit zusammen, daß hier der Nachdruck ganz auf dem drohenden Gericht liegt, das der Prophet für Achaz und das ganze Land kommen sieht; darum muß der Emmanuel nach seiner Einführung alsbald wieder zurücktreten hinter der breiten Schilderung der Verwüstung des Landes. Diese ist ein Gottesgericht, in dem die verdorbene Masse des Volkes dahingerafft wird und nur ein Rest als „heiliger Same“ eines neuen Israels übrig bleibt, vgl. 6,11—13. Infolgedessen schaut der

---

[12] S. 121 sagt er, daß „Mathäus (M 1,23) als Ausleger sich turmhoch über das Gewirr der Meinungen emporhebt“.

[13] „Die Immanuelweissagung (Jes 7) im Lichte der neueren Forschung“ (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis, B. Humaniora XXXVII,1) Dorpat 1936.

Prophet den Emmanuel, wie er in dem verwüsteten Lande inmitten des geretteten Restes heranwächst, dessen neuer König und Heilsvermittler er später werden soll. Das ist die dem V. 15 zugrunde liegende Vorstellung; denn Milch und Honig sind hier, wie V. 21 f. ausdrücklich sagt, aufgefaßt als die einfache von der Natur gebotene Speise für die übriggebliebenen Bewohner. Und wahrscheinlich steht hinter dem Vers eine ähnliche Auffassung, wie sie uns Os 2,16 ff. begegnet. Das Volk ist durch die Üppigkeit und den Reichtum verdorben (vgl. Is 2,7 ff., auch Dt 32,15) worden, und der gerettete Rest soll nun nach Gottes Absicht durch Armut und Rückkehr zu einfachen natürlichen Lebensgewohnheiten wieder geläutert und für Gottes Willen empfänglich gemacht werden. Dementsprechend soll auch der Emmanuel als Kind inmitten seines Volkes ein solch schlichtes und einfaches Leben führen, „damit [12] er verstehe, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen", und so für das neue Gottesvolk der König ganz nach dem Herzen Gottes werde.

Nach dieser kurzen Charakterisierung des Emmanuel wendet sich nun der Prophet ganz seinem eigentlichen Thema zu, der Ausmalung des Gerichts. Achaz hat den Assyrer als Retter herbeigerufen. Der Prophet schildert ihm nun, wie er mit diesem „Retter" das Unglück über sein eigenes Land bringen wird. Der Assyrer wird zwar das Land der beiden Könige, vor denen Achaz so in Angst ist, verwüsten, aber auch über ihn und sein königliches Haus eine Katastrophe bringen, wie dieses sie nicht mehr erlebt hat, seit dem Abfall Ephraims von Juda, der dem großen Davidsreich nur mehr einen Schatten seiner einstigen Größe ließ. Die gewaltigen Heere fremder Völker werden Juda überfallen wie unzählbare Schwärme von Bremsen und wilden Bienen. In dieser eschatologischen Schilderung nennt der Prophet neben Assur auch Ägypten, das er sinnbildlich als „die Bremse an den äußersten Nilarmen" bezeichnet. Die beiden Länder stehen als Zusammenfassung aller Heidenvölker, die Gott als Werkzeuge seines Gerichts an seinem entarteten Volke benutzen wird. Die Verwüstung des Landes wird dann in V. 20 in einem neuen Bilde geschildert. Das gewaltsame Abscheren des Bartes und der Haare bedeutet nicht nur bildlich die Entvölkerung des Landes, sondern auch dessen tiefste und schimpflichste Erniedrigung durch den Feind (vgl. 2 Sam 10,5). Der Haarwuchs ist nämlich nach altorientalischer Auffassung Zeichen und Symbol männlicher Kraft und Stärke (vgl. Samsons Haupthaar Richt. 16,17). Mit dem Ausblick in die Verödung und Verwüstung des Landes schließt diese Gerichtsdrohung ab.

Es ist nun noch ein Wort zu sagen über die Zeitperspektive, in die der Prophet den Emmanuel hineinstellt. Er schaut ihn in engster Verbindung mit dem Strafgericht, das er dem Achaz und dem gegenwärtigen Juda androht. Diese Zukunftsschau hat nur einen rein schematischen Zeitaufbau. Auf zwei aufeinanderfolgende Stufen stellt der Prophet zwei große gegensätzliche Bilder, die für ihn eine innere Einheit bilden. Auf die Stufe des „Jetzt" stellt er den gegenwärtigen Verheißungsträger des davidischen Königshauses, der von Gott verworfen

[12] Diese Übersetzung ist sprachlich richtiger als die andere, oft gegebene: „bis er versteht, zu verwerfen".

wird und die Masse des Volkes mit sich ins Verderben zieht. Auf die andere Zeitstufe, die dem Gericht folgende Zukunft, stellt der Prophet als innern Gegensatz zum ersten Bilde den wahren Heilbringer Emmanuel, durch den trotz der Verwerfung des Achaz und seines Volkes die alten Verheißungen erfüllt werden sollen.

Wenn wir den innern Aufbau der Weissagung in diesen zwei großen Gegensätzen beachten, werden wir uns nicht daran stoßen, daß Isajas hier scheinbar das Erscheinen des Messias unmittelbar nach der Verwüstung des Landes durch die Assyrer in Aussicht stellt. Wir dürfen darin nicht eine genaue Zeitangabe sehen darüber, wann der Heilbringer kommt, sondern Isajas will dem versagenden Heilsvermittler seines Volkes, dem entarteten Davidssohn Achaz, den wahren Heilbringer entgegenstellen. In dieser Gegenüberstellung ist es bedingt, daß die beiden gegensätzlichen Gestalten scheinbar ganz nahe zeitlich aneinander rücken, obwohl in der Wirklichkeit noch sieben Jahrhunderte sie trennen sollten. Man braucht nicht anzunehmen, daß Isajas darum wußte, daß seine Schau über soviele Jahrhunderte hinwegreichte. Seine ungeduldige Sehnsucht mag das messianische Heil in viel nähere Zukunft verlegt haben, ähnlich wie die ungeduldige Erwartung der Apostel die glorreiche Wiederkunft Christi möglichst rasch herbeisehnte. Das nimmt seiner Weissagung vom Emmanuel nicht das Geringste von ihrem Werte und von ihrer Bedeutung. Denn diese liegt in der Sache selbst, die er verkündigt, d. h. dem wunderbaren und geheimnisvollen Bild des von einer unberührten Jungfrau geborenen Messias, nicht in der Zeit, in der das Bild durch Gottes Allmacht verwirklicht wurde.

MITTEILUNGEN

Die Unterschiede der Lehre zwischen der katholischen Kirche des lateinischen und orientalischen Ritus und der orthodoxen Kirche.

Von Prälat Dr. Peter Werhun, Pfarrer der kath.-unierten Ukrainer (Ruthenen) des byzantinisch-slawischen (griech.-kath.) Ritus in Deutschland.

Die zwei wichtigsten Streitfragen, die bei der Trennung der Kirchen am 16. Juli 1054 in den Vordergrund geschoben wurden: die Parakletenlehre, ob der Hl. Geist vom Vater und dem Sohne (Filioque) ausgeht (Standpunkt der Lateiner) oder: vom Vater durch den Sohn (Standpunkt der Griechen), und der Azymitenstreit, ob der Heiland am Gründonnerstag gesäuertes oder ungesäuertes Brot für die Eucharistie verwandte, sind überwunden. Die getrennten Brüder des Orients, die der Kirchengemeinschaft mit der lateinischen Kirche beitreten (die Union annehmen), sind lediglich verpflichtet, an das Filioque zu glauben, jedoch nicht verpflichtet, dieses auszusprechen.

Nur die Ukrainer (Ruthenen), die im Jahre 1595 die Union annahmen, haben das Filioque in das Symbolum (Credo) aufgenommen.

Der Azymitenstreit ist ebenfalls beigelegt. Die Ansicht der Griechen, daß in Jesus Christus zwei Naturen waren, folglich auch das für die heilige Eucharistie bestimmte Brot zwei Elemente, Mehl und Säure, enthalten muß, ist von der römischen Kurie concediert worden. Ihrer Tradition gemäß verwenden — außer den unierten Armeniern und Maroniten — die Orientalen, unierte wie auch orthodoxe, die den römischen Papst als ihren Oberhirten nicht anerkennen, bei der heiligen Eucharistie gesäuerte Brote.

Erst nach der Kirchenspaltung kamen drei andere, wichtigere Streitpunkte hinzu und zwar:

1. bezügl. des Primates des römischen Bischofs und Papstes,
2. des Purgatoriums, d. h. des Fegefeuers und
3. der Eschatologie, d. h. des Loses der Gerechten nach dem Tode.

Den Primat haben die Orthodoxen stets anerkannt. Noch im Streite des Patriarchen Photius († 891) mit dem hl. Patriarchen Ignatius, wurde Rom als richterliche Appellationsbehörde angerufen. Die Entscheidung Roms galt: „Petrus hat gesprochen."

Noch heute wird in den Kultbüchern der Orthodoxen in manchen Tagesoffizien, z. B. am Feste des hl. Gregorius am 12. März, des hl. Markus am 25. April, am Feste der hl. Apostelfürsten am 29. Juni der Primat des Papstes betont.

Nach der Auffassung der Orthodoxen ist die Kirche — nicht der Papst — unfehlbar. Ihr ökumenischer Oberhirte ist der jeweilige phanaroitische[1] Patriarch. Er wird als „primus inter pares" anerkannt, allerdings nur formal, da die meisten orthodoxen Landeskirchen autokephal sind.

Das Purgatorium (Fegefeuer) erkennt die orthodoxe Theologie nicht an, aber Messen und Fürbitten für Verstorbene werden dargebracht. Die Seelen der Verstorbenen werden einzeln nach dem Tode abgeurteilt: Gerechte wie Verurteilte kommen dann zunächst in ein Zwischenstadium. Erst nach dem allgemeinen Gericht am Jüngsten Tage wird den Gerechten die visio beatifica und den Verdammten der Hades (Hölle) zuteil.

Die orthodoxe Kirche begeht hier insofern eine große Inkonsequenz, als sie ihre Heiligen, die nach der Kirchenspaltung von ihr kanonisiert wurden, verehrt und anfleht. Ihren Bildern läßt sie große Ehrenbezeugungen erweisen. Trotz der Lehre der orthodoxen Kirche glaubt jedoch das Volk an eine Läuterung der Seelen.

Die einheitliche Lehre für die orthodoxe Kirche, „Confessio orthodoxa", verfaßte der ukrainische Metropolit Peter Mohyla (Mogilas) im Jahre 1642. Sie wurde ins Griechische übersetzt und von allen orthodoxen Landeskirchen Europas und anderer Weltteile als offizielle Lehre der Orthodoxie anerkannt.

Auch die Orthodoxen haben sieben Sakramente. Unter dem Einfluß der Protestanten seit dem 17. Jahrhundert nehmen es manche orthodoxen Theologen und Kirchenfürsten mit der Siebenzahl nicht so

[1] Phanar Vorstadt von Konstantinopel, Residenz der ökumenischen Patriarchen.

genau. So z. B. der im Jahre 1936 in Serbien verstorbene russische Metropolit Antonius und manche Theologen der russisch-orthodoxen Schule in Paris, sowie vereinzelte Theologen der Balkanstaaten.

Die dogmatischen Unterschiede in der Sakramentenlehre zwischen der katholischen Kirche des lateinischen und des orientalischen Ritus einerseits und der orthodoxen Kirche andererseits sind nur geringfügiger Natur. Auch sind gewisse rituelle Verschiedenheiten vorhanden, die jedoch nur von disziplinarem, zeremoniellem Charakter sind.

Die Sakramente und deren Reihenfolge sind in der orthodoxen Kirche wie folgt: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Priesterweihe, Ehe und hl. Ölung. Nachfolgend werden sie in der Reihenfolge der katholischen Kirche besprochen.

Die Taufe geschieht bei den Lateinern und den Unierten durch Begießen (infusio), bei den Orthodoxen durch Untertauchen (immersio). Ursprünglich taufte auch die Westkirche durch Untertauchen. Diese Praxis bevorzugt auch der große Aquinate in seiner Summa III, quaestio 66, artic. VII: et ideo quamvis tutius sit baptismus per modum immersionis.

Die Firmung spendet der unierte und orthodoxe Priester sofort nach der Taufe. Der Priester spricht die Worte: „Zeichen der Gaben des Hl. Geistes", und salbt dabei Stirn, Augen, Nase, Mund, Ohren, Brust, Hände und Füße des Täuflings. Tauft der unierte Priester ein Kind lateinischer Eltern, muß er die Firmung unterlassen, da dieses Sakrament der lateinische Bischof spendet. Täte der Priester es dennoch, wäre die Firmung unerlaubt, aber gültig. Die lateinischen Priester firmen mit besonderer Erlaubnis nur in den Missionsgebieten. Außerhalb dieser wäre die Spendung der Firmung unerlaubt und ungültig.

Die Eucharistie; transubstantiatio (Wandlung) und epiklesis: Die katholische Kirche des lateinischen und orientalischen Ritus lehrt, daß die Wandlung durch die Einsetzungsworte geschieht. Dagegen nimmt die orthodoxe Kirche an, daß sie erst durch die Anrufung des Hl. Geistes (epiklesis) um Segnung und Verwandlung des hl. Brotes und Blutes durch den Hl. Geist vollzogen wird. Manche orthodoxen Theologen vertreten den Standpunkt, die epiklesis sei die Fortsetzung der Konsekration, wiederum andere, sie sei nur eine Fürbitte für die Gläubigen, damit ihnen bei der hl. Kommunion die Gaben des Hl. Geistes zuteil werden.

Anklänge an die epiklesis sind auch in der lateinischen Messe vorhanden, vor wie auch nach der Wandlung. So zum Beispiel bei der Opferung: „Komm Heiligmacher, allmächtiger, ewiger Gott, und segne dieses Opfer, das Deinem hl. Namen bereitet ist" (Veni sanctificator ...), dann unmittelbar vor der Konsekration: „Wir bitten Dich, o Gott, mache voll Huld diese Opfergabe ..." (Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus ...), oder gleich nach der Wandlung: „Demütig flehen wir zu Dir, allmächtiger Gott, ..." (Supplices te rogamus, omnipotens Deus ...).

Die hl. Kommunion erteilen die Orientalen (unierte und orthodoxe) unter beiden Gestalten. Papst Gregor VII. († 1085) hat endgültig die Kommunion in der lateinischen Kirche unter einer Gestalt eingeführt. Nach dem Codex juris canonici (can. 866 § 1) können die Lateiner bei dem

unierten orientalischen Priester und die unierten Orientalen bei dem lateinischen Priester kommunizieren.

Die wesentlichen Bestandteile des Bußsakramentes sind Reue, Sündenbekenntnis, Lossprechung und Genugtuung. Die Orthodoxen haben die deprecativ-indikative Lossprechung wie die Katholiken. Nach der Lehre der orthodoxen Kirche werden bei der Lossprechung durch den Beichtvater auch alle zeitlichen Sündenstrafen getilgt. Die Buße (Epitimie) hat medizinalen, prophylaktischen, aber nicht genugtuenden Charakter (protestantische Einflüsse).

Die orthodoxe Kirche kennt keine Beichtstühle; es wird stehend gebeichtet.

Die hl. Ölung sollen in der orthodoxen Kirche sieben oder drei und, wenn das nicht möglich ist, auch nur ein Priester spenden, aber er muß dann die Gebete für die sieben Priester sprechen und im Namen der sieben salben. Dieses Sakrament wird in der Wohnung und in der Kirche erteilt. Auch Gesunde können es zur besseren Vorbereitung auf die hl. Kommunion empfangen.

Die Priesterweihe wird bei den Unierten und auch bei den Orthodoxen durch die Handauflegung des Bischofs gespendet. Die Händesalbung der Neomysten kennt der Orient nicht; ursprünglich ist sie übrigens auch in der lateinischen Kirche unbekannt.

Die Unierten und Orthodoxen kennen drei niedere Weihen: Vorleser, Sänger und Hypodiakon (Subdiakon). Die niederen Weihen der katholischen Kirche des lateinischen Ritus sind: Ostiarier, Lektor, Exorzist, Akolyth. Den Subdiakonat rechnet man in der lateinischen Kirche zu den höheren Weihen (zum ordo), er ist aber kein Sakrament. Nur Diakonat und Presbyterat gehören, wie in der unierten, so auch in der orthodoxen Kirche zu den höheren Weihen.

Während bei den Orthodoxen nur Ordenspriester zu Bischöfen cheirotonisiert (geweiht) werden, entnimmt man in der unierten Kirche die Bischöfe auch aus den Reihen des Weltklerus (auch Witwer).

Die Priesterehe ist bei den Unierten dem Weltklerus freigestellt, bei den Orthodoxen obligat. Nach Absolvierung der theologischen Studien kann bei den Orientalen der Kleriker vor Empfang der niederen Weihen mit einer unbescholtenen Jungfrau die Ehe eingehen. In der unierten ukrainischen (ruthenischen) Kirchenprovinz in Polen wurde in zwei von drei Diözesen bereits der obligate Zölibat eingeführt. Die zweite Ehe ist bei Unierten wie auch Orthodoxen unzulässig.

Die Sakramente der Taufe, Firmung und Priesterweihe prägen nach der Lehre der katholischen Kirche des lateinischen und orientalischen Ritus der Seele ein unauslöschliches Merkmal ein. Manche orthodoxen Theologen sprechen diesen Sakramenten diesen unauslöschlichen (indelebilis) Charakter ab. Nach Auffassung der neueren orthodoxen Theologen können die zwei letzten Sakramente derselben Person bei Abfall oder Absetzung erneut gespendet werden.

Die Ehe. Nach der Lehre der katholischen Kirche des lateinischen und orientalischen Ritus spenden sich dieses Sakrament die Brautleute selbst. Den Priester bestellt die Kirche zu ihrem Vertreter. Er vollzieht

die kirchlichen Zeremonien und spendet den Brautsegen. Zugleich ist er der amtliche Hauptzeuge. Seine Assistenz ist notwendige Bedingung für die Gültigkeit der Ehe. Wenn die Ehe gültig geschlossen wurde, besitzt sie unauflöslichen Charakter. Somit besteht die Ehe bis zum Tode. Nur nach dem Ableben eines Ehegatten kann der überlebende Teil eine neue kirchliche Ehe eingehen.

Nach der Lehre der orthodoxen Kirche spendet das Sakrament der Ehe der Priester, und der Ehebund ist lösbar. Bei einem qualifizierten Ehebruch wird der Bund gelöst, und die bisherigen Ehegatten können mit einer anderen Person eine neue kirchliche Ehe eingehen. Außer dem Ehebruch wurden mit der Zeit auch andere Gründe (zusammen 22), die die Ehescheidung erlauben, anerkannt. Auch Apostasie, Häresie und Bischofsweihe sind Ehescheidungsgründe.

In der orthodoxen Kirche ist die Ehescheidung weit verbreitet. Bis zum Kriege machte von diesem „Privileg" fast nur die Intelligenz Gebrauch, sehr selten die ländliche Bevölkerung. Bei der zu erhoffenden Union der orthodoxen Kirche mit der katholischen, wird die orthodoxe sich genötigt sehen, den Standpunkt der katholischen Kirche anzunehmen. Denn die Lösung des gültig geschlossenen und vollzogenen Ehebundes ist nach dem Tridentinum (Sess. 24, can. 7) Sache des Glaubens, nicht aber der Disziplin.

Die Marienverehrung wird im Orient aufs innigste gepflegt. Unter dem Einfluß des Protestantismus im 17. Jahrhundert haben die Orthodoxen die Unbefleckte Empfängnis Mariens angetastet. Aber erfolglos. Bis heute hat sich der Glaube an sie erhalten! Dieses Dogma der katholischen Kirche bildet keinen Gegensatz zwischen den beiden Kirchen, denn in der Marienverehrung übertrifft der Orient fast den Okzident. Dies kann allein aus der hl. Messe bewiesen werden: Die himmlische Mutter wird oft als Fürbitterin angerufen und ihrer als Mitwirkender beim hl. Opfer gedacht.

Der Ablaß und die Lehre der katholischen Kirche hierüber wird von der orthodoxen Kirche verworfen. Jedoch schreibt die confessio orthodoxa des Mohylas den Werken der Barmherzigkeit eine sündenreinigende Kraft zu. Man erkennt aber die Notwendigkeit der Genugtuung an, wenn der Pönitent die Lossprechung erhalten und die Rechtfertigung erlangt hat.

Aus diesen kurzen Ausführungen ersehen wir, daß die orthodoxe Kirche der Glaubenslehre der katholischen Kirche sehr nahe steht. Wenn die Liebe Jesu Christi immer führend in der Kirche gewesen wäre, hätte es nie zur Kirchenspaltung zu kommen brauchen. Es muß jede Voreingenommenheit wie auf der orthodoxen, so auch auf der katholischen Seite weichen. An deren Stelle muß die gegenseitige Liebe und Hochschätzung den Platz einnehmen.

Nicht die dogmatischen Unterschiede schieben wir in den Vordergrund. Wir können Tyciak nur beistimmen, wenn er sagt, daß hier größtenteils die „theologischen Differenzen nicht als Gegensatz, sondern nur als anders akzentuierte Klänge der einen großen Melodie des Glaubens (in der Catholica) verstanden werden müssen". — Diese etwaigen Differenzen überlassen wir den maßgebenden höheren Stellen, die mit dem Heiligen Vater

an der Spitze alles bereinigen werden, wenn die Zeit kommen wird. Wir wollen der verstehenden Bruderliebe den Weg ebnen. Dann wird ganz sicher der Tag kommen, an dem der Wunsch Christi in Erfüllung geht: „Daß alle eins seien!“ Dann wird der Tag kommen, an dem in der Einheit der wahren Kirche in wunderbarer Mannigfaltigkeit die Gebete des Ostens und Westens emporklingen zur größeren Verherrlichung Gottes.

Zur Forschung über Kirchenpatrozinien und Heiligenverehrung im Trierer Lande

Von Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier.

Dr. Josef Steinhausen hat zuletzt in seiner „Archäologischen Siedlungskunde des Trierer Landes“, Trier 1936, S. 553/54 die Forderung nach einer erneuten Inangriffnahme der Patrozinienforschung für das alte Trierer Erzbistum, d. h. der Frage nach den frühesten und frühen „römischen“ oder „merowingischen“ Heiligentiteln zumal auf dem Lande erhoben, nachdem er schon in seiner „Ortskunde Trier—Mettendorf“ zur Archäologischen Karte der Rheinprovinz I. 1. Halbblatt, Bonn 1932, für die darin behandelten Orte u. a. auch alle frühesten Zeugnisse über die ältesten kirchlichen Verhältnisse und Patrozinien gesammelt hatte; über beide Werke vgl. man P. b. 43. 1932, S. 308 und 47. 1936/37, S. 317/18. Im Sinne Steinhausens habe ich für 1939 ein entsprechendes Wahlthema für die Konferenzarbeit zum Pfarrexamen vom Jahre 1934 wiederholt gestellt und möchte hier einige Hinweise auf die unumgänglichste Literatur und einige Winke für die Bearbeitung hinzufügen.

Wer an der Patrozinienforschung mitarbeiten will, mag zunächst einmal die Artikel „Hagiographie“, „Heiligenverehrung“ und „Patron“ im Lex. f. Theologie u. Kirche IV. 1932, 782/85, 891/93 u. VIII. 1936, 1/5 nachlesen. Dann muß er die beiden grundlegenden Arbeiten von Dorn und Deinhardt studieren, nämlich „Beiträge zur Patrozinienforschung von Johannes Dorn“ im Archiv für Kulturgeschichte 13. Bd. 1917, S. 9/49 u. S. 220/55 und „Patrozinienkunde von Wilhelm Deinhardt“ im Hist. Jahrbuch der Görresges. 56. Bd. 1936, S. 174/207. Diese beiden Artikel unterrichten über die bisherige Forschung, ihre Ergebnisse und ihre weiteren Aufgaben. Es liegen vor allem zwei Arten von Arbeiten über Patrozinien vor. Die einen suchen, vom Raume ausgehend, alle in einem begrenzten kirchlichen Gebiete vorkommenden Patrozinien möglichst allseitig zu erfassen (Dorn 42/44, Deinhardt 176/77); die anderen wollen, von der Person ausgehend, die Gesamtverehrung eines einzelnen Heiligen erforschen (Dorn 44/47, Deinhardt 177/79). An Arbeiten dieser letzteren Art, der sog. Kultforschung, lagen nach Deinhardt 1936 vor oder waren zu erwarten Monographien über den Kult der hhll. Jodocus (Jost), Petrus, Anna, Antonius von Padua, Nikolaus, Maria Magdalena, Wendelin, Antonius Abbas im Kulturraum Westfalen, Vitus, Mauritius in Deutschland und Johannes d. T. in Altwestfalen. Schon damit, daß das Patrozinium in der Kultforschung seinen Platz neben vielen anderen Kultzeugnissen findet, verschiebt sich das Blickfeld von der Patrozinien-

statistik in das lebendige Geschehen, in die volkskundliche Wirklichkeitsnähe hinein. Da die Kultforschung außerdem eine Zusammenschau aller Äußerungen der Heiligenverehrung in Liturgie, Dichtung, Kunst, Sitte und Brauch anstrebt, trägt sie wesentlich bei zur Klärung der Voraussetzungen für die Patrozinienbildung (Deinhardt 178; hier sind auch die Verfassernamen und genauen Titel der erwähnten Heiligenkultmonographien zu finden). Übrigens hatte auch schon Dorn die Beachtung aller Arten der Kultäußerung gefordert, wie Widmung von Altären, Glocken, Bildstöcken, Medaillen, Siegeln, Wappen, Heiligenattributen, handschriftliche und gedruckte Lebensbeschreibungen, Vorkommen des Namens in Kalendarien und als Tauf-, Orts-, Flur-, Häusername und zu Urkundendatierungen, dazu Veranschaulichung der Kultverbreitung durch kartographische Darstellung (Dorn 45/46).

Dorns Anregungen und die erfreuliche Besinnung auf die Kulturwerte und -denkmäler der Heimat in der Nachkriegszeit haben dann auch besonders die Patrozinienforschung einzelner kirchlicher Sprengel gefördert. Hier war es ein methodischer Fortschritt, daß der Zusammenhang der Patrozinien mit der Pfarrorganisation stärker beachtet und der Stoff nach der ungefähren zeitlichen Abfolge der Patrozinien seit den Tagen der Völkerwanderung bis ins Spätmittelalter gegliedert wurde. Für Arbeiten dieser Art der Erforschung geschlossener Gebiete nach allen erreichbaren Patrozinien und Heiligenkulten, — dazu rechne ich auch das gestellte Thema der Konferenzarbeit — verlangen Dorn (S. 42) und Deinhardt (S. 206) tiefes Eindringen in die Geschichte und geschichtliche Geographie des betr. Gebietes. „Erst mit Berücksichtigung der alten Straßenzüge, der Siedlungsgeschichte und der nicht anbaufähigen Flächen, der Gebirgserhebungen, der Wälder, (Rodungsland!), Moore, Heidelandschaften vermag man Stichhaltiges über die Kirchengründung auszusagen. Und erst in lebendiger Aufgeschlossenheit für Land und Volkstum ist der Patrozinienforscher imstande, seinen Aufgaben gerecht zu werden“ (Deinhardt 206).

Für das Trierer Land hat nun Steinhausen in seinen eingangs erwähnten Schriften die Vorarbeiten hierzu in weitem Maße geschaffen, besonders für das in seiner Ortskunde umfaßte Gebiet von Trier (Nord und West mit Ausschluß von Süd) bis Bitburg-Rittersdorf und von der luxemburgischen Grenze bis zur Linie Bergweiler—Dreis—Hetzerath—Mehring. Jedenfalls wird jeder Patrozinienforscher sich gründlich mit der Besiedlungsgeschichte des von ihm in Bearbeitung genommenen Gebietes befassen müssen. Was Prof. Jak. Marx d. J. in der „Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier“ 1. Bd. 1923, S. 56/66 über die Besiedlung der Trierer Lande geschrieben hat, ist — besonders in den aus den Ortsnamensendungen gezogenen Schlüssen — überholt durch Franz Steinbach: „Studien zur westdeutschen Stammes- und Volksgeschichte“ Jena 1926 und durch weitere Schriften (vgl. Steinhausen, Siedlungskde. S. 555/89) — und bis auf die Karolingerzeit im ganzen durch Steinhausens eigenes „Bild der Besiedlung“ (Siedlungskde. S. 200/590).

Das Ziel räumlich begrenzter Patrozinienuntersuchungen ist wohl am besten die Patrozinienkunde des Bistums, und zwar in seiner mittelalterlichen Ausdehnung (Deinhardt 183/84 u. 203). Vorerst

jedoch wähle man einen kleineren, leichter übersehbaren kirchlichen Bezirk. Dafür aber fasse man den Gegenstand der Untersuchung möglichst weit und allseitig. Die Forschung betrachtet als Patrozinien nicht nur die Titel-Heiligen, sondern auch die als Kirchentitel vorkommenden Geheimnisse der Gottheit, wie Dreifaltigkeit, Salvator, Hl. Geist, Herz Jesu u. ä. Man beachte weiter jedwede Art von Patrozinium, also Haupt- und Neben-P., Altar-, Bruderschafts-, Haus-, Helfer-, Schutz- und Standes-P. Und weil man ja doch alle erreichbaren Quellen durcharbeiten muß, so ziehe man von vornherein im Interesse der Kultforschung, der Heimatkunde und der Kunde des religiösen Brauchtums auch gleich alle anderen vorkommenden Heiligen und alle Äußerungen ihrer Verehrung in die Untersuchung hinein, wenigstens für die Materialsammlung. Das nächste Ziel muß sein, eine Inventarisierung der geschichtlich nachweisbaren Patrozinien und Heiligenkulte (mit Einschluß besonderer Äußerungen von Gottesverehrung), also eine möglichst vollständige Kultstatistik (Deinhardt 179, 82, 83, 206; vgl. auch die Monographie von P. Dr. Alois Selzer: „St. Wendelin“ Saarbrücken 1936, S. 230). Die weitere Aufgabe ist dann die Erforschung der treibenden Kräfte, der Motive, der Kultdynamik (Deinhardt 191/203; Selzer 230/31). Den Abschluß bildet die Darstellung der Patrozinien und Heiligenkulte, und zwar soweit als möglich in ihrer zeitlichen Abfolge; hierfür berücksichtige man, was bisher schon über die Zeitfolge der Patrozinien und Heiligenkulte im allgemeinen an Ergebnissen gewonnen ist (Dorn 24/42, Deinhardt 191/203) und übersehe auch nicht die Möglichkeit eines Patrozinienwechsels (Dorn 37, Deinhardt 187/91).

Die Quellen für eine solche räumlich begrenzte Arbeit muß man natürlich vor allem an Ort und Stelle selbst suchen, also im noch lebendigen Kult, im religiösen Brauch, dann in den Überbleibseln ehemaliger Kulte, in den Akten und Büchern der Pfarrei, in Urkunden und Berichten u. dergl.; darüber hinaus aber auch in den sonst dafür in Betracht kommenden Bibliotheken, Archiven, Museen und Sammlungen. Vgl. dazu Dorn (45/49) u. Deinhardt (203/04), für die Darstellung auch Deinhardt (204/06).

Für die Trierer Diözese seien an Vorarbeiten zur Patrozinienforschung und über Heiligenverehrung zunächst zwei Zusammenstellungen der Pfarrkirchenpatrozinien erwähnt, die eine im Kirchl. Amtsanzeiger 1854, S. 83/89, 91/94, 95/101; die zweite, bearbeitet von Dr. Wilhelm Fabricius, im Registerband Bonn 1913 (S. 296/332) zu seinen „Erläuterungen zum Geschichtl. Atlas der Rheinprovinz. V. Bd. Die Karten der kirchlichen Organisation 1450 und 1610“. 1. u. 2. Hälfte, Bonn 1909/13. Die gegenwärtigen „Titulare und Patrone der Kirchen und öffentlichen Kapellen in der Diözese“ wird man finden in dem bald erscheinenden, von dem Diözesanarchivar Dr. Alois Thomas bearbeiteten „Handbuch des Bistums Trier“ 19. Ausgabe, Trier 1938, S. 868/78. Für den früheren Heiligenkult ist heranzuziehen Dr. Peter Miesges: „Der Trierer Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zu Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters.“ Trier 1915 (Trier. Archiv. Erg.H. 15). An neueren Trierer Festkalendern vermerke ich das dem früheren „Proprium officiorum Dioecesis Treverensis“, Treviris, Ex officina ad St. Paulinum, 1888 vorgedruckte „Kalen-

darium perpetuum" von 1887 und das gegenwärtige, nach der Brevierreform Pius' X. neuapprobierte „Kalendarium perpetuum" vom Jahre 1914, gedruckt im KAA. 1914, S. 125/35 mit den Ergänzungen von 1937 im KAA. 1937, S. 206; deutsch mit den Ergänzungen von 1937 in: „Die Eigenmessen der Diözese Trier", Anhang zu Schott, 2. Aufl. Freiburg, Herder 1937, S. 7/10. Eine der von den Trierer Theologen seit 1931 verlangten, in der Seminarbibliothek eingestellten wissenschaftlichen Arbeiten des damaligen stud. theol. Josef Manderscheid vom Oktober 1934 mit dem Titel: „Der Trierische Festkalender der gebotenen Feiertage besonders seit der Reduktion der Feiertage durch Papst Urban VIII. im Jahre 1642" gibt einen Überblick über die gebotenen Festtage bis zur Gegenwart; die Gesamtentwicklung dieser Festtage zeichnet kurz Prof. Marx im 1. Bd. seiner Gesch. d. Pfarreien 1923, S. 406/14.

Da die Heiligenverehrung ihren Ausdruck vielfach in Werken christlicher Kunst gefunden hat, so sind für unsere Forschung sehr wertvoll und ergiebig „Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz", im Auftrage des Provinzialverbandes hrsg. von Paul Clemen im Verlage v. L. Schwann, Düsseldorf; erschienen sind die Kreise Bitburg 1927, Daun 1928, Prüm 1927, Trier, Dom 1931 — die (anderen) kirchl. Denkm. 1938, Trier-Land 1936, Wittlich 1934; außerdem Ottweiler/Saarlouis 1934 und Saarbrücken, Stadt und Land 1932. Von religiösen Brauchtum her sind heranzuziehen die meist von Adam Wrede hrsg. Volkskunden rheinischer Landschaften, nämlich d. Rheinische Volkskde. ^{2} v. A. Wrede 1922, d. Eifeler V. ^{2} v. dems. 1924, die Hunsrücker V. v. Walter Diener 1925, d. Pfälzer V. v. Albert Becker 1925, d. Saarländische V. v. Nik. Fox 1927; ebenso auch d. Luxemburger V. v. Jos. Heß 1929.

Oben ist als methodischer Fortschritt der Forschung die stärkere Beachtung des Zusammenhanges der Patrozinien mit der Pfarrorganisation, besonders mit den Pfarrgründungen erwähnt worden. Dieser Zusammenhang ist von Prof. Dr. Luzian Pfleger, Straßburg, für das Elsaß kürzlich interessant und lehrreich herausgearbeitet worden in seinem Werk: „Die elsässische Pfarrei. Ihre Entstehung und Entwicklung", Straßburg 1936, bes. S. 14/42 und vorher schon im Archiv f. elsäss. Kirchengesch. 4. 1929, Freiburg, Herder, S. 12/41. In den Arbeiten zur Geschichte unserer Pfarreien ist das noch nicht geschehen. Wohl bringt Philipp de Lorenzi in seinen „Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier" I. u. II. Trier 1887 viele Angaben über Kirchenpatrone und Heiligenverehrung, wertet sie aber nicht aus für die Kirchengründungen. Prof. Marx tut es auch nicht in seinen Untersuchungen über die Entwicklung des Pfarrsystems im Bistum Trier (Trier. Arch. 24/25. 1916, S. 1/158 und wieder abgedruckt in seiner Gesch. d. Pfarreien d. D. Tr. 1. Bd. 1923, S. 56/234). Er hat auch, wie es scheint, für die Bearbeitung der einzelnen Pfarreien darauf kein Gewicht gelegt. Die Anregungen Dorns vom Jahre 1917 begannen erst nach dem Weltkrieg allmählich wirksam zu werden. So entsprechen denn auch die von mir herausgegebenen weiteren Bände der Pfarrgeschichte nicht den Wünschen des Patrozinienforschers. Immerhin habe ich schon in den Osterferien 1925 von den Mitarbeitern stärkere Berücksichtigung der Patro-

zinien, der Heiligenverehrung u. d. religiös. Brauchtums gewünscht (2. Bd. Vorwort S. VI.). Stud.-R. Peter Oster konnte in den von ihm bearb. 3. Bd. über die Dekanate Prüm-Waxweiler 1927 S. 103/11 noch eine Übersicht über die Patrone einarbeiten und hat auch im Sachregister manches — aber längst nicht alles — für unsere Frage Wertvolles vermerkt. In dem erst 1932 erschienenen, aber größtenteils schon 1925 gedruckt vorliegenden 2. Bde. über die Dekanate Trier, Konz und Engers habe ich versucht, im Sachregister unter „Heiligenverehrung" alles zu sammeln, was aus ihm herauszuholen war.

Seither sind wir etwas weitergekommen. Eine sehr wertvolle wissenschaftl. Arbeit des stud. theol. Johannes Zenz, „Beitrag zur Patrozinienkunde der Diözese Trier" von Oktober 1937, hat die bei de Lorenzi, Fabricius, Miesges u. a. vielfach vergrabenen Angaben sorgfältig gesammelt und zusammengestellt mit vielen biograph. und sonstigen Erläuterungen und Quellenangaben, geordnet nach Dekanaten und Pfarreien einerseits und Heiligennamen anderseits; wer immer über Patr. der Diöz. Trier arbeiten will, findet hier in jedem Falle eine wichtige Vorarbeit getan. Ferner seien genannt die Monographie Selzers über St. Wendelin, die wissensch. Arbeit des stud. theol. Martin Kandels: „Der heilige Martinus von Tours unter besonderer Berücksichtigung seines Kirchenpatroziniums in der Diöz. Trier" von Oktober 1937, die Konferenzarbeiten von Kpl. Franz Brühl, Ottweiler: „Der heilige Remigius ... s. Verehrung, bes. durch Kirchenpatrozinien" 1937 und von Kpl. Albert Heintz, Münstermaifeld: „Die Patrozinien des ehemaligen Kapitels Ochtendung" 1938. Auf weitere hier einschlägige Artikel und Schriften komme ich noch eingehender zu sprechen.

Die liturgischen Meßgewänder

Von Professor Dr. Johann Lenz, Trier, Priesterseminar.

1. Der Amikt oder das Schultertuch, seit dem 13. Jahrhundert gebräuchlich, rührt aus dem in der Antike gebräuchlichen Hals- oder Schultertuch her, das zur Verhüllung der Blöße des Halses oder zum Schutze des Halses, im Notfalle auch des Kopfes gebraucht wurde, ist das erste Gewandstück, das der Priester anlegt. Erst legt er ihn auf den Kopf, läßt ihn dann rückwärts herab und umhüllt Hals und Schultern und spricht dabei die Worte: „Setze, o Herr, auf mein Haupt den Helm des Heiles zum Kampf gegen die Angriffe des Teufels." Er ist von der Kirche also gedacht als ein Sinnbild der christlichen Hoffnung, die den Priester im Kampfe schirmt, zunächst zur Zeit des heiligen Opfers, dann aber auch während des ganzen Tages, da er ja aus den Früchten der heiligen Messe Schutz und Kraft für sein ganzes priesterliches Leben erhalten soll.

Der Amikt ist aber auch als ein Sinnbild zur Beherrschung der Zunge gedacht, wie es in den Worten zum Ausdruck kommt, die der Bischof bei der Subdiakonatsweihe spricht, wenn er dem Weihekandidaten zum ersten Male das Schultertuch umlegt: „Nimm hin den Amikt, durch den die Beherrschung im Reden angedeutet wird."

Sobald der Priester den Amikt umgelegt hat, soll er sich in heiliges Schweigen hüllen (wenn dringend etwas gesprochen werden muß, nur mit den Lippen); er gehört jetzt ganz dem heiligen Dienst und kümmert sich um weltliche Dinge nicht mehr. Es ist auch nicht mehr die Zeit, Anweisungen für Küster, Organist und Meßdiener zu geben, geschweige denn sich zu unterhalten. „Wer im Worte nicht fehlt, ist ein vollkommener Mann, fähig, auch den ganzen Leib im Zaume zu halten" (Jak 3, 2).

Auf das Leiden Christi gedeutet, bezeichnet er die Spotthülle um das Haupt des Herrn. Diese Symbolik, auch die dogmatisch-repräsentative genannt, die in den Gewändern, die der Priester am Altare trägt, Hinweise auf das Leiden Christi sieht, weil hier das Opfer unblutigerweise erneuert wird, kam erst seit dem 13. Jahrhundert auf, mit dem Bestreben, das Volk tiefer in das Leiden des Heilandes einzuführen.

2. Die Albe, aus der antiken Tunika entstanden, eines der ältesten liturgischen Kleidungsstücke das schon im 4. Jahrhundert bei den liturgischen Handlungen auch von den Klerikern getragen wurde, ist seit dem 9. Jahrhundert für die Feier der heiligen Messe vorgeschrieben. Sie muß von reinem Linnen und bei entsprechender Weite so lang sein, daß sie geschürzt noch bis an die Knöchel reicht. Beim Anziehen derselben betet der Priester: „Mache mich weiß, o Herr, und reinige mein Herz, damit ich weiß gewaschen in den Fluten des Lammes, die ewigen Freuden genießen möge."

Sie erinnert an die puritas vitae, die Reinheit und Unschuld, mit der der Priester am Altare erscheinen muß, ist somit das Sinnbild der heiligmachenden Gnade, mit der der Priester stets geschmückt sein soll. Sie stammt aus dem Opferblut des Lammes und gibt die Gewähr für die Erlangung der ewigen Freuden, und so ist die Albe auch das Sinnbild für das Gewand der Engel, der Heiligen im Himmel und des verklärten gottmenschlichen Hohenpriesters.

Auf das Leiden Christi bezogen, erinnert sie an das Spottgewand, mit dem Herodes den Heiland zu Pilatus zurückschickte.

3. Das Zingulum.[1] Die Tugend der Reinheit wird der Priester nur dann bewahren, wenn er ständig die Entsagung und Abtötung übt; darum sieht die Liturgie im Gürtel ein Sinnbild der Beherrschung aller verkehrten sinnlichen Begierden. Das ergibt sich aus dem Gebete, das er beim Anlegen spricht: „Umgürte mich, Herr, mit dem Gürtel der Reinheit und lösche aus in meinen Lenden den Trieb der Begierlichkeit, auf daß in mir die Tugend der Enthaltsamkeit und Keuschheit bleibe."

Auf das Leiden Christi bezogen, erinnert es an die Stricke, an denen der Heiland vor die Richterstühle geschleppt wurde, oder an die Geißel, mit denen Pilatus den Gottmenschen schlagen ließ.

4. Der Manipel,[2] ursprünglich ein Linnentuch, auf dem der Diakon die Opfergaben der Gläubigen entgegennahm und dem Priester an den

[1] Am besten nimmt man solche aus weißem Linnen, oder seidene, wollene, auch solche in der Tagesfarbe sind zulässig, dgl. strickförmige. Als Maß ist 2,50 bis 3,00 Meter zu empfehlen, je nachdem man es einfach oder doppelt umlegt. — In außerrömischen Liturgien ist das Zingulum vielfach zum Prunkgürtel geworden.

[2] Manipulus wird abgeleitet von manipulus, Garbe, auch Ernte, nach andern von manus, ein Tuch, das man in Händen trug.

Altar zur Konsekration bzw. Benediktion brachte. Beim Wegfallen dieser Opfergaben blieb das Tragen des Tüchleins Ehrenrecht der Diakone, das man anfangs noch in der linken Hand trug, später aus Bequemlichkeit am Arm. Bis ins 9. Jahrhundert hinein ist er aus Leinen verfertigt, später wurde er aus feinerem Stoff hergestellt und ist nach den jetzigen Vorschriften aus demselben Stoff und Farbe wie das Meßgewand. Seit dem 12. Jahrhundert gilt er als das Abzeichen des Subdiakons, der ihn am linken Arm tragen muß. Weil er seinen Ursprung bei der heiligen Messe hat, wird er nur bei ihr getragen oder bei liturgischen Funktionen, bei denen Diakon und Subdiakon ihr Amt als solches auszuüben haben. Bis ins Mittelalter legte der Priester den Manipel erst an, ehe er nach dem Staffelgebet zum Altare hinaufstieg.

Die symbolische Bedeutung kommt in den Worten zum Ausdruck, die der Bischof bei der Subdiakonatsweihe zum Kandidaten spricht: „Nimm hin den Manipel, durch den die Früchte guter Werke vorgebildet werden." Liegt somit im Manipel ein Hinweis auf die Früchte des priesterlichen Wirkens, so weist das Gebet, das der Priester beim Anlegen spricht, mehr hin auf die Beschwerden des priesterlichen Lebens, die aber wiederum ausschlaggebend sind für die Verdienste in der Ewigkeit: „Möge ich, Herr, den Manipel des Weinens und des Schmerzes verdienstlich tragen, damit ich in Wonne meinen Lohn für die Mühe empfange."

Auf das Leiden Christi gedeutet, soll er erinnern an die Bande, mit denen man die Hände Jesu fesselte.

5. Die Stola, vielleicht ursprünglich ein Leinwandstreifen, der praktischen Zwecken diente, im 6. Jahrhundert zum ersten Male liturgisch bezeugt als orarium (kommt von os = Mund, Gesicht, ein Tuch, das zum Abwischen des Mundes bestimmt war oder von ora = Saum), heute noch im Ritus der Priesterweihe so genannt, galt immer als Abzeichen höherer Weihen. Sie ist das eigentliche Amtszeichen und darum auch immer vorgeschrieben bei der Ausübung der kirchlichen Amtsgewalt: bei der Feier der heiligen Messe, bei der Spendung der Sakramente, bei der Predigt und so oft der Priester seine Amtsgewalt betätigt.

Sie ist Sinnbild der heiligmachenden Gnade, wie es in den Worten, die der Bischof bei der Diakonatsweihe spricht, heißt: „Empfange die weiße Stola aus Gottes Hand, erfülle deinen Dienst; denn mächtig ist Gott, dir seine Gnade zu mehren." Dem Priester wird sie ganz umgelegt zum Zeichen, daß er die ganze geistliche Gewalt erhält, und zwar in Kreuzesform, damit, wie der römische Katechismus sagt, der Priester mit Kraft aus der Höhe erfüllt werde, das Kreuz Christi selbst zu tragen und andere durch Wort und Beispiel tragen zu lehren. Darum spricht der Bischof beim Umlegen die Worte: „Nimm hin das Joch des Herrn; denn sein Joch ist sanft und seine Bürde leicht." Das Priestertum ist ein Joch, unter dem sich der Nacken zu beugen hat. Aber es ist das Joch des Herrn, nicht der Welt, und darum ein süßes Joch, und eine leichte Bürde. Bei all den Pflichten und der großen Verantwortlichkeit versüßt und erleichtert die Gnade alles, so daß der Priester mit dem Apostel sprechen kann: „superabundo gaudio in omni tribulatione" (2 Kor 7, 4).

Wenn wir in diesem Sinne das Joch auf uns nehmen, werden wir die „unverwelkliche Krone der Herrlichkeit empfangen“ (1 Petr 5, 4), um die der Priester immer betet, wenn er sich selbst die Stola anlegt: „Gib mir, o Herr, das Kleid der Unsterblichkeit wieder, das ich durch den Fall des Stammvaters verloren habe; obwohl ich unwürdig zu deinem heiligen Geheimnisse hinzutrete, möchte ich doch die ewige Wonne verdienen.“

6. Kasel, von casula = Hüttchen, auch Planeta genannt, von planum = eben, flach, ist das vorzüglichste Kultkleid des Priesters. Sie hat ihren Ursprung in der antiken Pänula, ein weiter ringsum geschlossener Mantel, der nur eine kleine Öffnung hatte, damit man ihn über den Kopf anziehen konnte. Liturgisch schon im 4. Jahrhundert nachweisbar, blieb er bis in das 9. Jahrhundert das außerliturgische Standeskleid der Kleriker. Bis ins 11. Jahrhundert wurde sie auch von den niederen Klerikern in der Liturgie getragen. Seit dem 11. Jahrhundert wird sie nur bei der Feier der heiligen Messe, und zwar nur von Priestern getragen.

Nach den heutigen Vorschriften soll sie aus Seide, Halbseide oder Brokat sein, und muß vor dem Gebrauch gesegnet werden.

Bis zum 14. Jahrhundert war das Meßgewand meist glockenförmig, so daß es den Priester fast vollständig umhüllte. Von da ab erhielt es entsprechend der Kunstrichtung die verschiedensten Formen: man unterscheidet vor allem die gotische und römische Form.

Das Meßgewand bedeutet nach der Symbolik der Kirche die alles überragende Liebe: „Nimm hin das priesterliche Gewand, durch das die Liebe angedeutet wird; denn Gott ist mächtig genug, in dir die Liebe und die Vollkommenheit im Handeln zu vermehren.“

Wie das Meßgewand alle andern Kleidungsstücke überdeckt, so soll die Liebe des Priesters alle seine Tugenden zieren, sein ganzes Wirken beherrschen.

Wenn der Bischof am Schluß mit der letzten Handauflegung dem Neupriester die Binde- und Lösegewalt übertragen hat, wird das zusammengerollte Meßgewand herabgelassen und dabei die Worte gesprochen: „Stola innocentiae induat te Dominus“.

Und wenn der Priester das Meßgewand anlegt, um das heilige Opfer zu feiern, spricht er: „Domine, qui dixisti, jugum meum suave est et onus meum leve, fac ut istud portare sic valeam quod consequar tuam gratiam. Amen.“ — Dieses Gebet erinnert den Priester immer wieder an die Bürde und die Verantwortung, die er hat, aber auch an die Gnaden und Verdienste, die er von Gott bei treuer Pflichterfüllung erwarten darf.

Aus der Praxis:

Ein neuer Mensch formt sich. Wir stehen in einer Säkularwende, in der unter Wehen eine neue Zeit geboren wird. Wir Seelsorger tun Unseres und säen in den aufgebrochenen Boden den Samen des göttlichen Wortes. Obwohl das Wort Gottes seine ihm innewohnende Kraft hat, muß der Sämann das Seine tun in der Pflege des Samens, in der Zubereitung des Bodens, in der Art des Säens.

Wie ist der Bauer besorgt um das Saatgut! In neuer Form bringt er

stets dasselbe Saatgut, das eigentlich alte, aber veredelte Saatkorn. In der der modernen Zeit eigenen plastischen Sprachform in Predigt und christlicher Unterweisung müssen wir das Wort Gottes säen, damit es immer wieder neue geistige Nahrung zur Betrachtung und zum Gebet bietet. Also in veredelter, der Zeit angepaßter Form bieten wir dasselbe Samenkorn. Seien wir z. B. feinfühlender in dem Gebrauch des Ausdrucks „Kind Gottes". Das ist ein solch intimer Ausdruck, den wir nur bei Christen gebrauchen können, die wirklich Taufbewußtsein und Taufhaltung besitzen. Die ersten Christen waren in ähnlichen Dingen auch scheu. Sprechen wir lieber bei Jungmännern und Männern vom getauften Menschen und von dem heldischen durch Christi Geist mitgefestigten Menschen. Das ist nur ein Beispiel; sie ließen sich mehren.

Das Leben in Christo müssen wir nicht nur als eine Passio, sondern auch also eine Aktio darstellen. Die Lebensrichtung des Getauften muß sich mit der Lebensrichtung Christi decken. Das ist auch der letzte Sinn der Katholischen Aktion. (Unsere jüngeren Herren müssen sich in der neuen Richtung der Seelsorge auskennen, denn vom Bischöflichen Priesterseminar müssen immer neue, zeitgerechte Wellen in die Diözese hineinschlagen.) Wenn unsere Knaben und Mädchen die Schule verlassen, müssen sie das Neue Testament kennen und zu handhaben wissen, das alle in der Bearbeitung des Herrn Prof. Ketter besitzen.

Die Schwäche des einzelnen Christen ist gerade ein Beweis für die Göttlichkeit der Kirche. Haben wir deshalb keine Scheu, von den Schwächen der Christen in der Geschichte zu sprechen. Oft kann man hören: so schlimme Zeiten hat's für die Christen noch nie gegeben. Jeder Seelsorger weiß, daß es in der Kirchengeschichte schon schlimmere Zeiten gab. Der einfache Mann soll nicht auf dieses Schlagwort hereinfallen und dadurch an Vertrauen zum christlichen Leben verlieren. Die Einzigartigkeit Christi und seiner Kirche kann nicht hoch genug dargelegt werden, damit jeder Gläubige fühlt, daß man Christus nicht neben Mohammed, Buddha und sonstige stellen kann.

Wir dürfen keinen falschen Begriff des Märtyrers bei unsern Leuten aufkommen lassen. Lassen wir manche Legenden um die Märtyrer weg und zeigen ihn in seinen menschlichen Nöten und Kämpfen, bis die Gnade mit ihm siegt. Geben wir unseren Kindern doch gute Lebensbeschreibungen von Heiligen in die Hand. Wenn unsere Jugend von diesen verzerrten, ganz über der Erde schwebenden, heiligen Kindern, wie sie so manche, auch moderne Broschüre zeichnet, liest, lehnt sie es ab, heilig werden zu wollen. Was sagt dagegen einem Jungen von heute ein gutes Lebensbild des hl. Tarzisius! Tarzisius, ein Junge von Fleisch und Blut, frisch, lebendig und echt jungenhaft, rauf- und kampflustig, wie nun einmal alle Jungen sind, ist ein ganzer, heiliger tapferer Junge, als ihm die hl. Eucharistie anvertraut wird.

Ob das Marienleben nicht heute mehr verstanden wird, wenn der Seelsorger aufbaut auf der Exegese des ersten biblischen Marienwortes nach Donatus Haugg (Katholischer Bibel-Werk-Verlag, Stuttgart 1938)?

Bei der Behandlung der falschen Lehren müssen wir darauf hinweisen, daß die Häresie immer ein Korn Wahrheit hat, die verabsolutiert ist.

Nur im letzten liegt das Falsche. Die Kirche ist, rein natürlich gesehen, infolge ihres Alters und der Kontinuität ihrer Lehre und des geringen Konkurrenzneides ihrer Lehrer Hüter und Lehrer rein menschlicher Weisheit. Alles ist schon dagewesen. Im Grunde genommen, kehren dieselben Irrlehren wieder. (Pelagianismus) vgl. Dempf, Christl. Philosophie.

Wir müssen zeigen, wie die Kirche allein nicht nur die katholische Religion, sondern die Religion überhaupt, ja den Geist und sogar die physische Existenz des Menschen mitrettet.

Die Christen dürfen nicht meinen, daß alles Neue besser ist. Nur Eindruckmachen durch Quantität, Zahl und Größe ist Materialismus (verabsolutierter Fortschritt).

Auch weisen wir darauf hin, daß heutige Irrtümer Pendelschläge nach der andern Seite gegen frühere außerkatholische Irrtümer sind, z. B. gegen Luthers absolute Verderbtheit durch die Erbsünde der menschlichen Natur, gegen die Leugnung der Verdienstlichkeit der guten Werke. Die Kirche ist die hl. Mitte bei den Pendelschlägen der Zeitmeinungen, deren andere Lagen die jeweilige Weltrichtung angeben. Daher kann die Kirche immer nur für Augenblicke mit der Weltmeinung übereinstimmen; deshalb das Ärgernis an der Kirche bei den Pendelschlägen über die Mitte hinaus; deshalb das Weiterleiden Christi in der Kirche und sein weiteres Kämpfen für die Wahrheit.

Wer führt das Mosaikbild des modern-katholischen Lebens weiter?

Es wird allen Seelsorgern zum Nutzen gereichen. Ein Pfarrer.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Historia Aetatis Novi Testamenti. Quam e fontibus elaboravit Urbanus Holzmeister S. J. Editio altera. 8°. XII + 308 pag. Romae 1938. Pontificium Institutum Biblicum. Lire 35.

Das Buch erschien 1932 erstmals für den privaten Gebrauch der Hörer. Es ist sehr zu begrüßen, daß es nun öffentlich erscheint; denn es enthält die erste wissenschaftliche Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte in lateinischer Sprache. Durch die Ergebnisse der Ausgrabungen und der literarischen Forschungen der letzten Zeit ist Schürers „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" in vielen Punkten überholt. Der erste Teil des Werkes Holzmeisters (S. 21—188) behandelt die politische Geschichte der Juden im Zeitalter Christi und der Apostel, beginnend mit Herodes dem Großen bis zum Untergang des Volkes (73 nach Chr.). Im zweiten Teil wird das religiöse Leben des jüdischen Volkes dargestellt. Ob dieser Teil nicht in späteren Ausgaben erweitert werden sollte? Bei der fast unlösbaren Verknüpfung des sozialen und privaten Lebens der Israeliten mit der Religion ist die äußere wie die innere Geschichte des Volkes nur aus der Gesamtbetrachtung all dieser Faktoren zu verstehen. Gewiß haben wir schon mehrere Darstellungen der „Biblischen Archäologie" durch katholische Autoren. Aber wie darin die Synagogen und ihr Kult, die Sekten und Parteien, das Hohepriestertum und Synedrium aufgenommen sind, die Holzmeister ebenfalls

einbezieht, so würde sein Werk sehr an Verwendbarkeit gewinnen, wenn er den Rahmen etwas weiter spannen würde. Bei seiner Vertrautheit mit den einschlägigen Fragen würde er vielen ein sicherer Wegweiser sein. Aber auch in der jetzigen Abgrenzung des Stoffgebietes bildet sein Buch eine höchst willkommene Bereicherung der wissenschaftlichen Literatur über die Geschichte des neutestamentlichen Zeitalters. Besonderer Dank gebührt dem Verfasser nicht nur für mehrere übersichtliche Tabellen, sondern auch für die Schriftstellen-, Autoren- und Sachverzeichnisse, die allein 25 Seiten umfassen.

Das erste biblische Marienwort. Eine exegetische Studie zu Lukas 1, 34. Von Dr. Donatus Haugg. 8°. 76 Seiten. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1938. Kart. 1,50 RM.

Als fleißige Materialsammlung über die Geschichtlichkeit, den Wortlaut und die bisherigen Erklärungsversuche des vielumstrittenen Marienwortes an den Engel ist diese exegetische Studie Hauggs dankbar zu begrüßen und kann zum Studium bestens empfohlen werden. Dagegen vermag ich dem neuen Lösungsversuch des Verfassers (S. 61—73) nicht zu folgen. Wenn Maria, wie Haugg annimmt, als „echte Israelitin“ nur darin eine Schwierigkeit sieht, daß sie zur Zeit der Verheißung nur Verlobte des Joseph, noch nicht Heimgeführte war, anderseits sie „vom Messias nichts anderes wußte, als daß nur eine väterliche Zeugung in Frage kommt“, so hat sie den ehelichen Verkehr mit Joseph nur vorläufig, für die Zeit ihrer Verlobung verneint, nicht für später. Haben dann die Protestanten nicht recht, wenn sie die „Brüder Jesu“ und „seine Schwestern“ als spätere Kinder Marias und Josephs betrachten? Schließt das Praesens οὐ γινώσκω bei Maria nicht notwendig die Zukunft ein? So richtig im allgemeinen der Grundsatz ist, daß „eine Deutung, die im Rahmen der zeitgenössischen Anschauungen bleibt, vor jeder anderen den Vorzug hat, die von dem damaligen Denken völlig absieht“ (S. 61, Anm. 235), so wenig kommen wir mit bloß natürlichem Denken und zeitgenössischen Anschauungen aus, wenn wir die Verheißung des größten Wunders der Heilsgeschichte verstehen wollen. Der Standpunkt Hauggs ist verkehrt gewählt.

Summa Introductionis in Novum Testamentum. Auctore Paulo Gaechter S. J. 8°. XI + 263 pag. Sumptibus Felic. Rauch, Oeniponte-Lipsiae 1938. Kart. 6,20 RM; Lig. 7,20 RM.

Das Buch will den Theologiestudenten als Leitfaden dienen. Die Textgeschichte und Kanongeschichte werden möglichst kurz behandelt (S. 3—39). Die apologetische Tendenz tritt mit Recht hinter der positiven Darlegung zurück. Die Einleitung in die Evangelien nimmt den größten Raum ein (S. 41—180). Der Besprechung der Paulusbriefe (S. 194—226) geht ein Abriß der Lebensgeschichte des Apostels voraus (S. 180—194). Im Anhang sind die Dekrete der Päpstlichen Bibelkommission und das Fragmentum Muratorianum im Wortlaut aufgenommen. So ist auf engem Raum viel geboten, für den Lernenden fast zu sehr zusammengedrängt. Zur Lösung der synoptischen Frage, des schwierigsten aller literarkritischen Probleme, zieht Gaechter vor allem die mündliche Überlieferung des Stoffes heran. Die Perikope von der Ehebrecherin (Jo 7, 53—8, 11) hält er nicht für einen von Johannes selbst geschriebenen, aber bald nach ihm in das Evangelium eingefügten Text, der aber kanonisches Ansehen genießt. Die Gründe, die für die Abfassung des Philipperbriefes während einer Gefangenschaft des Apostels Paulus in Ephesus (54—55) beigebracht werden, überzeugen nicht ganz, auch nicht jene, mit denen Kap. 16 des Römerbriefes als ursprüngliches Schreiben nach Ephesus erklärt wird. Die Frage nach der Zwischenreise und dem „Tränenbrief“ von Ephesus nach Korinth wird in bejahendem Sinn beantwortet. Diese „Summa“ verdient volle Anerkennung und die beste Empfehlung.

Herders Laien-Bibel zur Einführung ins Bibellesen. Mit Geleitwort des Herrn Kardinal-Erzbischofs Karl Joseph Schulte von Köln. Groß-Oktav. 1060 S. und 2 Karten.

Ausgabe A mit 30 Kopfleisten von Richard Seewald als Buchschmuck. In Leinwand 10 RM.

Ausgabe B mit Kopfleisten und zahlreichen ganzseitigen Bildern von Richard Seewald. In Leinwand 14 RM.

Wer die großen Schwierigkeiten kennt, die durch den Begriff „Laien-Bibel" aufgeworfen werden, wird sich über jeden ernsten Lösungsversuch aufrichtig freuen. Und wenn ein Verlag wie Herder dahinter steht, muß der Versuch ernstgenommen werden. Die Grundfrage wird dabei stets bleiben: Sollen ausgewählte Abschnitte aus allen Büchern des Alten Testamentes oder aber ausgewählte Bücher mit dem vollen Text in einer „Laien-Bibel" enthalten sein? Ecker hat seinerzeit in der „Katholischen Hausbibel" den ersten Weg gewählt, konnte aber in drei Bänden eine bedeutend reichere Auswahl treffen, als es die leider nicht genannten Bearbeiter der vorliegenden Laien-Bibel bei der Beschränkung auf einen einzigen, wenn auch umfangreichen Band vermochten. Dabei waren sie bemüht, die Lücken durch Überleitungen auszufüllen. Dadurch kommt aber leicht zuviel Menschenwort zwischen das Gotteswort, während doch in der Bibel Gott zu uns sprechen soll. Viele Stücke des Alten Testamentes wird auch der Laie ungern vermissen, namentlich solche aus den „Lehrbüchern", da sie sicher in der „Pädagogik Gottes" bedeutsam sind. Mehr noch ist es zu bedauern, daß auch der Text des Neuen Testamentes beschnitten wurde. Als „Einführung ins Bibellesen" wird das würdig ausgestattete Buch — es ist mir nur die Ausgabe A bekannt — wertvolle Dienste leisten.

Introductio Biblica seu Hermeneutica Sacra in omnes libros Veteris ac Novi Foederis. Editio septima (Vigesimanona Taurinensis). Documentis et Decretis ultimis ditata novisque curis reformata et aucta Auctoribus J. H. Janssens et C. E. Morandi. 8°. VIII + 429 pag. Taurini, M. E. Marietti, 1937. Lire 14.

Das Buch ist 1823 erstmals erschienen. Ein Vergleich mit dem vorhin besprochenen von Paul Gaechter wäre höchst lehrreich für den Wandel in der Methode der Einleitungswissenschaft. Trotz der Neubearbeitung trägt es noch vorwiegend defensiven Charakter. Nicht weniger als sieben Spalten sind der Verteidigung des Comma Joanneum gewidmet. Trotzdem ist die wichtige Entscheidung darüber vom 2. 6. 1927 gar nicht erwähnt. Bei den griechischen Textausgaben des N. T. ist S. 301 weder H. von Soden noch Aug. Merk genannt. Noch mangelhafter sind die Ausführungen über neuere Vulgata-Ausgaben. Als typisch für den Stand des Buches könnte der Satz gelten, der den Abschnitt über die deutschen Übersetzungen abschließt: „Hodie valde propagatur versio V. Loch et W. V. (sic!) Reischl" (326). Dieses „Hodie" liegt nun mehr als ein halbes Jahrhundert zurück; denn die genannte Ausgabe wurde 1885 gedruckt. Es wäre verdienstvoll gewesen, das weitverbreitete Buch, das in seiner Reichhaltigkeit immer noch viel Gutes bietet, durch gründliche Umgestaltung den Bedürfnissen der Gegenwart besser anzupassen.

Das Evangelium Jesu Christi. Zusammenschau und Erläuterung. Von Dr. August Vezin. Mit einer Karte von Palästina und einem Plan von Jerusalem. Zweite, verbesserte Aufl. 8°. 432 Seiten. Herder, Freiburg 1938. Brosch. 6,20 RM. Leinen 7,60 RM.

Seit Tatian dem Syrer haben die Versuche nicht aufgehört, aus den vier kanonischen Evangelien ein Gesamtbild des darin Berichteten, eine Harmonie in fortlaufender Darstellung zu schaffen, so daß wir das Leben Jesu möglichst ohne

menschliche Zutaten mit den Worten der Evangelisten vor uns haben. Vezin hat im ersten Teil seines Werkes die Evangelienharmonie zusammengestellt (S. 6—202) und gibt im zweiten Teil Erläuterungen dazu (S. 203—362). Eine Tafel zur Geschichte des Heiligen Landes vom Beginn des hellenistischen Zeitalters bis zum Ende des jüdischen Opferkultes, eine synoptische Inhaltsübersicht, ein Stellennachweis und ein Register zu den Erläuterungen bilden den Anhang (S. 363—424). Das Buch, das in seiner ersten Ausgabe den Titel trug „Die Freudenbotschaft unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus", gehört zu den wertvollsten Werken dieser Art in neuerer Zeit. Die Sauberkeit der wissenschaftlichen Arbeit, das fein abgewogene Urteil, die Reichhaltigkeit der Erläuterungen aus der geschichtlichen Umwelt der heiligen Texte und nicht zuletzt der warme Ton des Herzens, der stets mitschwingt, verleihen dem Ganzen das Gepräge.

Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia. Collegit, notis et prolegomenis instruxit Josephine Mayer, Philosophiae Doctor. (Florilegium Patristicum, Fasciculus XLII.) 8⁰. XII + 71 pag. Bonnae, Sumpt. Petri Hanstein 1938. Kart. 3,— RM.

Wenn das Heft auch nur vier Texte aus dem N. T. enthält, so darf es doch unter der neutestamentlichen Literatur bestens empfohlen werden, weil die darin gesammelten Zeugnisse sehr viel zum rechten Verständnis dessen beitragen, was das N. T. über die Witwen, den „Diakon" Phoebe und die Jungfrauen sagt und worauf die spätere Entwicklung aufbaut. Vielleicht hätten auch Texte wie Apg 21, 8—9; 1 Kor 7, 8—9. 25—38; 9, 5; Phil 4, 2—3; Chrysostomus, Vom Priestertum 3, 16 (Editio Montfaucon I 484); Hom. XXX in ep. I. ad Cor. (Ebda X 320) und Hom. XIV. in ep. I. ad Tim. 5, 9 (Ebda XI 675) aufgenommen werden können, aber der Raum wird es nicht gestattet haben. Die Zeugnisse sind teilweise verwertet in dem Aufsatz der Verfasserin: „Vom Diakonat der Frau". In: Hochland 36 (1938/39) 98—108.

Trier. Ketter.

DOGMATIK

Glaube und Symbol, von Josef Emonds. 272 S., kart. 4,75, geb. 5,75 RM. Friedrich Pustet, Regensburg 1936.

Emonds zeigt die innige Verbindung, die der katholische Glaube mit dem Leben seiner Anhänger und dadurch mit Familie, Volkstum und Landschaft eingeht, um allem von innen her eine neue Form zu geben und nach außen hin die Symbole als Ausdruck seiner selbst zu schaffen, die rückwirkend wieder dem Glauben dienen. Die besonderen Vorzüge dieses Buches sind die Tiefe der echten Religiosität, die klare Einsicht in die dienende Stellung alles Äußerlichen in der Religion, der schwungvolle Stil und die gedrängte Kürze der einzelnen Artikel. Theologisch schwach ist der Abschnitt über die Parusie. Von der Gottmenschheit (S. 100) und vom gottmenschlichen Wesen Christi (S. 200) soll man nicht sprechen, wenn man Echtes geben will.

Der namenlose Gott. Geläuterte Gotteserkenntnis, von Heinrich Suso Braun. 237 S. Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1938.

Das Buch Brauns ist von einer ehrfürchtigen Ergriffenheit und einer warmen Liebe zu Gott erfüllt. Es spricht eine lebendige und zu Herzen gehende Sprache. Weil gerade der Gottesgedanke der Kern jeder Religion ist, und weil allzuviele Katholiken manche Züge des christlichen Gottesbildes nicht zu kennen scheinen, ist dem Buche Brauns weite Verbreitung zu wünschen. Anderseits wird P. Braun bei einer Neuauflage die bessernde Hand nicht ruhen lassen. Eine Anzahl Ausdrücke erscheint zu trivial. Mit dem Schlagwort, Gott sei der ganz Andere, wollen

wir vorsichtiger umgehen als dieses Buch, weil gerade diese Formel den tiefen Gegensatz zwischen der Häresie der dialektischen Theologie und der katholischen Wahrheitsfülle zugunsten der ersten ausdrückt. Theologische Schulmeinungen wollen wir nicht als Grundlage unserer Gebete ansehen (S. 84. 130). Das Leiden Christi müssen wir heute besonders als Tat des Opfers verkünden (S. 87). Das innertrinitarische Leben müssen wir deutlich als Gegensatz zu allem Werden und aller Wesensvielfalt auffassen (S. 109. 202). Die Erbsünde ist wirklich durch die Gotteskindschaft von uns genommen (S. 125). Die eucharistische Gegenwart ist keine „konzentrierte Gegenwart" der unendlichen Gottheit (S. 229).

Ich glaube an den Heiligen Geist. Vätertexte über den Heiligen Geist. 1. Bändchen: Des hl. Cyrill von Jerusalem Katechesen über den Hl. Geist, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von G. Crone und H. Stege. XVI und 76 S. Kart. 0,50 RM. Verlag des Missionshauses Steyl; Versand St. Augustin bei Siegburg. 1937.

Es ist eine weit verbreitete Meinung, der Hl. Geist werde zu wenig verehrt. Wenn auch eine größere Verehrung des Hl. Geistes nicht in der Weise zu geschehen braucht, daß wir mehr zu ihm persönlich beten, so ist es dennoch notwendig, daß wir uns der Gemeinschaft des Hl. Geistes, die uns in der Kirche zuteil geworden ist, mehr bewußt werden. Auch hierin ist uns die Kirche selbst vorbildlich, die ihre Gebete durchweg an den Vater richtet, und im Glaubensbekenntnis den Hl. Geist und die Kirche zusammennennt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die vorliegende Ausgabe der berühmten Katechesen des hl. Cyrill über den Hl. Geist zu empfehlen. Sie will keine neue wissenschaftliche Textgestaltung bringen, sondern zu Übungen in der griechischen Sprache der Kirchenväter verwandt werden. Dem entspricht die Einleitung mit ihrem Literaturverzeichnis und das unter dem Text angebrachte Vokabular. Als weitere Bändchen sind Texte aus Athanasius, Basilius, Chrysostomus und Ambrosius vorgesehen.

Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum. Von Edgar Sauer. (Franziskanische Studien, herausg. von Philotheus Böhner und Julian Kaup, 4. Heft.) XVI und 195 S. Kart. 6 RM. Werl i. W., Franziskus-Druckerei 1937.

Sauers Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Im ersten spricht er nach Art einer Einleitung über die Grundtendenz, die Eigenart, den Aufbau, die ideengeschichtliche Eingliederung und die Quellen des Itinerariums. Der zweite Teil behandelt die Voraussetzungen zur religiösen Wertung der Welt. Es sind objektive, von seiten der Dinge gegebene, nämlich ihr Wesen, die Störung der Welt durch die Sünde und ihre Wiederherstellung durch Christus, und subjektive, teils natürliche, teils übernatürliche, die zu einer numerisch einen Tätigkeit zusammenwirken. Der dritte Teil wendet sich der religiösen Wertung der Welt im einzelnen zu. Als sichtbare Welt kündet sie den dreieinigen Gott nach ihrem Sein, ihrem Ablauf und ihrem Aufbau. Auch in der sinnlichen Welt der Sinneserkenntnis sieht Bonaventura für den gläubigen Geist Möglichkeiten, den dreieinigen Gott zu finden, ja zum Geheimnis des Logos, der Inkarnation und der Erlösung vorzudringen. Vor allem aber ist die Welt des Geistes und der vom Geiste erkannten Wissenschaft als Abbild und Ausstrahlung Gottes geeignet, zu Gott zu führen. Das Schlußwort zeigt, wie Bonaventura durch diese im Exemplarismus augustinischer Prägung wurzelnde positive Wertung der Welt das einseitige Ideal der pessimistischen Weltflucht überwand, ohne daß Sauer die Frage stellt, wie weit das schon vorher theoretisch geschehen war. — Die Darstellung Sauers befriedigt als eine an Gilson sich anlehnende Deutung der Gedankengänge Bonaventuras durchaus, wenngleich der Auseinandersetzung mit anderen Deutungen Bonaventuras keine überzeugende Kraft innewohnt. Die Quellenanalyse ist unzulänglich, weil sie zu allgemein ist und Augustin ebenso wie ein anderer Schüler Wunderle's als Mystiker ablehnen möchte. Auch hätte Sauer bei aller Verehrung für Bonaventura auf die Schwächen

in den Gedanken Bonaventuras ab und zu hinweisen dürfen, statt nur zu referieren. Es befremdet, daß die Definition, die Pohle-Gierens von der potentia oboedientialis gibt, für die Auffassung Bonaventuras zugrunde gelegt wird (S. 98), anstatt zu fragen, ob nicht Bonaventura diese potentia als aktive angesehen habe.

Das ewige Leben. Predigten. Von T o t h , Tihamér: XII u. 230 S. Herder, Freiburg. 1938.

Der bekannte Kanzelredner schließt mit diesem Bande seinen Predigtzyklus über das apostolische Glaubensbekenntnis ab. Die 16 Predigten handeln mit rhetorischer Meisterschaft über das ewige Leben. Die Einstellung ist stark apologetisch und moralisierend. Nr. 1—3 haben zum Thema die Unsterblichkeit, Nr. 6—13 den Tod, Nr. 14—16 Fegfeuer, Hölle und Himmel. Besser als von der Aufopferung der heiligen Kommunion (S. 194) spricht man von dem Opfer Christi in der heiligen Messe, an dem wir mitopfernd teilnehmen. 1 Cor 15, 51 läßt sich nicht als Zeugnis für die paulinische Lehre von der Ewigkeit der Hölle anführen (S. 201).

Katholische Religionslehre als Lebensgestaltung. Ein Buch zum Selbststudium und für den Unterricht in den mittleren Klassen der Gymnasien und Realschulen. Von Bürkli. XII u. 184 S. Leinen 2,80 RM. Herder, Freiburg. 1937.

Der Vorzug dieser klaren und nüchternen Darstellung ist die enge Verbindung von Glaubens- und Sittenlehre. Jedoch werden die drei göttlichen Tugenden von der Gnadenlehre getrennt.

T r i e r. B a c k e s.

Die sakramentale Welt. Von Joh. P i n s k , Freiburg 1938. (Bd. 21 der Sammlung „Ecclesia orans".) 228 S. 2,80 RM, Leinen 3,80 RM.

Gegenüber einer im Bewußtsein der Menschen laisierten Welt weist hier Pinsk ihre tatsächliche Heiligung durch die sakramentale Ausbreitung des Christuslebens nach. Die gesamte irdische Welt soll als von innen her in sakramentaler Art neugeformte Wirklichkeit aufgewiesen werden. Der grundlegende Abschnitt über die „Begründung der sakramentalen Welt" gibt Aufschluß, was unter dieser sakramentalen Gestaltung verstanden sein soll.

Der Geist des Menschen drückt sich in seinem Leibe aus. So wird der Leib zum Sinn-Bild des Geistes. Das Wesen des wahren Sinnbildes besteht nach Pinsk darin, daß unter einer materiellen Form eine verborgene Wirklichkeit vorhanden ist. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes wurde so die Materie zum realen Sinnbild des göttlichen Lebens. Das Sinnbild enthüllt und verhüllt zugleich, denn es stellt nicht sein eigenes, sondern ein anderes Sein, dieses aber in seiner Form dar: Verborgenbleiben göttlichen Lebens in materiellen Formen. Von hier geschieht nun der Schritt zur sakramentalen Ordnung, die durch die Bindung göttlichen Lebens an naturhafte materielle Form grundlegend bestimmt wird.

Was in Christus geschehen ist, wird ausgebreitet auf die Welt: Der neue Ordo „Christusleben", die gottmenschliche Lebensform, soll dem Kosmos in der Vielheit seiner Erscheinung zugänglich gemacht werden. Nicht daß die gesamte Welt in irgendeiner Weise mit der singulären menschlichen Natur des Gottmenschen in Zusammenhang steht, gestaltet in erster Linie sakramentalen Kosmos; sondern vor allem wird die neue Welt durch eine Transponierung des natürlichen Kosmos in die im Christusleben gegründete neue Lebensform gebildet. Die Kirche tritt uns als der „Christ répandu" entgegen. Der Hl. Geist formt in seiner Sendung in die von Christus gesammelte Gemeinde einen neuen Leib, den Großchristus, der unter sichtbaren Formen göttliches Leben birgt. Weil die menschliche Gemeinschaft Träger des Christuslebens geworden ist, haben auch die Beziehungen von Mensch zu Mensch und die Beziehungen der Menschheit zur Dingwelt an der neuen Lebensform mit ihren spezifischen Kräften Anteil.

Der Aufbau dieses sakramentalen Kosmos wird zunächst an der sakramentalen Gestaltung der Person aufgezeigt. Geburt und Taufe; Reifung und Firmung;

Nahrung und Eucharistie; Krankheit, Tod, Sünde und hl. Ölung, Totenfeier, Bußsakrament werden zueinander in Beziehung gesetzt. Die sakramentale Gestaltung der Gemeinschaftsbeziehungen erstreckt sich auf die politischen Beziehungen (Hierarchie, Rechtsprechung, Stände usw.) und auf die geschlechtliche Gemeinschaft, die uns als rein pneumatische Form in der Jungfrauenweihe und in dem Verhältnis des Bischofs zu seiner Kirche entgegentritt und im Sakrament der Ehe auch die naturhafte Form des Geschlechtlichen in die sakramentale Welt einbezieht. Die sakramentale Gestaltung der Dingwelt schließlich verklärt Raum und Zeit, Gotteshaus, Sprache und Schrift, kurz das gesamte dingliche Leben in seiner Mannigfaltigkeit. So geschieht schon jetzt eine wirkliche, wenn auch verborgene Neuordnung der Welt, die hinüberweist in die offenkundige Verklärung der Endzeit.

Wenn man von der neuartigen Terminologie absieht, so handelt Pinsk über nichts anders als über die Erhebung und Verklärung der einzelnen Stufen des Seins durch ihre jetztzeitige verborgene Einbeziehung in die übernatürliche Ordnung. Die Darstellung dieses Gedankens geschieht in warmer und lebensnaher Form und ist in der Hauptsache auch geglückt. Bei einer gründlichen Lesung bringt das Buch manchen tiefen Einblick und wirft eine Reihe von Problemen auf. Insofern die sakramentale Gestaltung der Welt nicht durch Sakramente bewirkt wird und nicht auf die sakramentale Gestaltung des Menschen als Geistwesen abzielt, können wir nicht umhin, manche Stellen des Buches als unbewiesene Annahme hinzustellen, ja sind geneigt, mehrmals von Übertreibungen zu sprechen. Die Lehre von den Sakramentalien, der Konsekration und die Unterscheidung in „benedictio constitutiva“ und „benedictio invocativa“ geben ein Recht dazu. Die Ansicht der traditionellen Theologie wirkt hier sehr ernüchternd. Deshalb halten wir besonders bei der Behandlung der sakramentalen Gestaltung der Dingwelt eine strenge Beweisführung und Auseinandersetzung mit der traditionellen Theologie für unbedingt notwendig. Solange nicht einmal die Frage nach der physischen oder moralischen Wirksamkeit der Sakramente gelöst ist, sollte in diesen peripherischeren Dingen mehr Vorsicht und Sobrietas geboten sein. Der Begriff des Sinnbildes scheint uns sodann einseitig formuliert zu sein. Nur durch den Glauben wissen wir von der Gottesherrlichkeit, die hinter dem Menschen Christus steht. Dasselbe gilt von der Kirche und dem übernatürlichen Leben des Einzelnen. Wenn man bedenkt, daß die tiefste Verborgenheit des Christuslebens nicht einmal in der Verklärung offenbar wurde, sondern sich nur in der Gottesschau entschleiert, muß das Wort „Sinn-Bild“ in seiner Bedeutung bei Pinsk gesucht erscheinen. Da die Sakramente im strengen Sinne verborgene Gnade andeuten und bewirken bzw. enthalten, bleibt eine wahre Sinnbildlichkeit gewahrt; wie aber von einem Sinnbild ohne jedes erfaßbare Andeuten die Rede sein kann, will uns nicht einleuchten. Der Begriff „sakramental“ kommt in der Hauptsache auf das hinaus, was Scheeben in seinen Mysterien (§ 81) mit „sakramentalem Mysterium“ bezeichnet hat. Um eine genauere Darlegung dieses Begriffes wäre der Leser dem Verfasser dankbar.

La croix et l'autel, Le sacrifice de Jésus et de Son corps mystique, par Louis Soubigou, Paris (Lethielleux) 1938, p. 122.

In schlichter und einfacher, aber warmer Weise legt der Verf. die Lehre vom hl. Opfer am Kreuz, im Abendmahlsaal und in der hl. Messe dar. Besonderes Interesse beanspruchen nur die beiden Kapitel „La messe: La loi de l'immolation“ und „La messe: La loi de l'offrande“. Hier ist von der besonderen Beteiligung der Kirche am hl. Opfer die Rede. Es kommen Gedanken, wenn auch leider nicht ausführlich, zur Sprache, die weiteres Interesse finden werden.

Nicht nur Christus ist das Opfer der hl. Messe. Opfer ist auch der mystische Christus, der sich mit seinem Haupte darbringt. Die Leiden der Kirche und aller Glieder sind einbezogen in das hl. Opfer und vollenden, was dem Leiden Christi

noch mangelt. Deshalb muß sich die Kirche bereiten, ein würdiges Opfer zu sein. Der Christ soll zu seiner Erlösung mithelfen, wenn auch in Kraft der Verdienste Christi. Wird Christus in der Wandlung geopfert, so verwirklicht sich in gewisser Weise auch die Aufopferung des mystischen Christus (S. 7). Der Tropfen Wasser bei der Mischung von Wein und Wasser deutet den eigenen Beitrag zum hl. Opfer an (Man vgl. hier auch das Tridentinum! Denz. n. 945; Caesar. Axel., Hom. 7). S. 77 heißt es: „Toute ma vie se transfigure de la sorte, tous les actes en sont élevés à la hauteur de la Passion de Jésus, et me constituent rédempteur avec lui.“ S. schreibt schließlich die hohe Heiligkeit und schnelle Ausbreitung der Urkirche der Teilnahme der Gottesmutter am hl. Opfer zu (S. 89).

Wir stehen hier vor Gedanken, auf die schon Scheeben hingewiesen hat und die heute wieder mehr in den Vordergrund zu treten scheinen. Christus, das Haupt seines Leibes der Kirche, bringt sich mit der Kirche zum Opfer. Weil dieses Opfer in der hl. Messe durch die Kirche geschieht, so bringt auch die Kirche sich selber dar. Eine erschöpfendere Behandlung dieser Frage, der Grenze und des genauen Sinnes dieser Selbstaufopferung wäre erwünscht gewesen.

Ob der Begriff der „Miterlösung“ angewandt werden darf, scheint zweifelhaft. Wir neigen eher dazu, das Wort „Erlösung“ der erlösenden Tätigkeit Christi soviel als möglich zu reservieren. Die objektive Erlösung geschah am Kreuz. Wenn die subjektive Erlösung, die Zuwendung der Opfertat Christi, auch von der Kirche und den einzelnen Menschen abhängt, so darf man doch fragen, ob dieses Vermittlen „Miterlösung“ genannt werden soll. Die Kirche als Opfer ist dies nur durch die Erlösung Christi, als zuerst erlöstes und nicht erlösendes Opfer. Wie weit aber das „erlöste Opfer“ selber noch erlösend wirken kann, ergibt sich aus der subjektiven Erlösung. Sollte der Verfasser darüber hinaus gehen (es scheint dies nicht unwahrscheinlich), so wäre jeder um einen Nachweis aus den Quellen der Offenbarung dankbar! Auch muß bei solch schwierigen Fragen unbedingt eine scharfe und klare Fixierung der Begriffe verlangt werden, sollen Wortstreitigkeiten vermieden bleiben.

Die Behauptung, daß die schnelle Ausbreitung der Urkirche der Teilnahme Mariens am hl. Opfer zuzuschreiben sei, stellt in unsern Augen ein unbeweisbares Theologumenon dar. Man könnte auch sagen, daß die Fürbitte der gekrönten Himmelskönigin nicht geringeren Wert besitze.

Das Siegel der Versöhnung, Die Überwindung von Schuld und Sünde des Christen im Sakrament der Buße, von Eugen Walter, 118 S., Freiburg 1938. 2,— RM.

Die dreigliedrige, für den Laien geschriebene Schrift handelt von „Schuld und Sünde“, von der „verkannten Buße“ und der „sakramentalen Vollendung“ als Sakrament Christi.

In faßlicher Form bietet dies Büchlein auch dem Seelsorger manches und wird, von ihm in die Hände der Laien gelegt, reichen Nutzen bringen können.

Auf einen Mangel, der sich allerdings in den meisten Büchern dieser Art vorfindet, glauben wir jedoch hinweisen zu sollen. Auf der einen Seite wird sehr gut die Schuld in ihrer empirischen Faßbarkeit aufgezeigt, auf der andern zieht man ohne genügende Erklärung zur Lösung der Schuld die in der tatsächlichen Ordnung zwar gegebenen, auch tatsächlich notwendigen, aber nicht empirischen Kategorien des Christentums (Gnade, Christus, Sakrament) heran. Für einen Nichtchristen wird so das Gespräch zu einem solchen ohne Partner; der Christ aber fragt mit Recht, warum denn die geschilderte, empirisch-faßbare Sünde — mag sie sich auch in den Bereich Gottes erstrecken und nicht ganz zugänglich sein — Vergebung durch „Christi Gnade“ verlangt. Das Phänomen der Sünde als solches fordert nicht jene Lösung, die W. ihm gibt. Die Lösung der Sünde durch übernatürliche Gnade (nicht nur durch Gnadenerweise) versteht man nur, wenn die Sünde als ein Verstoß gegen die übernatürliche Ordnung und als ein Verlust oder als eine Schwächung der Gotteskindschaft aufgefaßt wird.

Ferner bedauern wir, daß W. in seiner Darlegung zu wenig von „schwerer und leichter Sünde“ spricht. Ohne diesen fundamentalen Unterschied zu sehen und in seinen Folgen klar herauszustellen, ist es kaum möglich, über „Sünde“ zu schreiben. Schließlich vermissen wir einen Hinweis auf das „Schuldbewußtsein“ der Verstockten, das ja nie „Anfang der Heilung“ sein kann, sondern „tot“ bleibt. Ein Eingehen auf diese Punkte hätte der trefflichen Schrift größeren Tiefgang und befriedigendere Lösung gegeben.

M.-Gladbach. Dr. Schauf.

MORAL

Altmann Odilo, **Zeit für Gott.** Vom Leben und Wirken des dreieinigen Gottes in uns. Verlag Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1937. Kart. 2,70 RM, geb. 3,50 RM.

Der Verfasser gibt in den Lesungen die Gedanken von Exerzitienvorträgen. Diese hat er gruppiert um die drei Grundgedanken: Ehre sei dem Vater, Ehre dem Sohne, Ehre dem Hl. Geiste. In bilderreicher Sprache bringt er vor allem Erwägungen über das Leben des dreieinigen Gottes und die Person Christi und die Bedeutung für das sittliche Leben. Wenn er von Tod, Gericht, Hölle nicht eigens redet, so deshalb, weil er Menschen, die schon guten Willens sind, zu freudigem Dienst Gottes anregen will. Denjenigen, die diese Exerzitien mitgemacht haben, wird das Büchlein gewiß gute Dienste leisten.

Eller Engelbert, **Das Gebet.** Religionspsychologische Studien. Schöningh-Paderborn-Wien-Zürich 1937. 231 S. geb. 4,50 RM.

In diesen religionspsychologischen Studien untersucht der Verf. zunächst die allgemeinen Voraussetzungen und die psychologische Möglichkeit des Gebetes und gibt einen Überblick über die Stellung des Gebetes in der neueren Philosophie und in religösen Systemen. Der 2. Abschnitt behandelt die Bedeutung der seelischen Kräfte und Zustände für das Beten, sowie die inneren und äußeren Einflüsse, die hemmend und fördernd wirken. Im 3. Abschnitt spricht E. dann über das Wesen des Gebetes, Inhalt und psychologische Wirkung und einige Arten von Gebeten. — Der Verf. benutzt die Ergebnisse neuerer Psychologie, auch experimenteller Untersuchungen; so erscheint der 2. Abschnitt als der wertvollste. Der Untertitel des Buches deutet an, daß das vorliegende Problem nicht erschöpfend behandelt wird; dazu ist es auch zu weit. Die Behandlung des Gebetes unter dem vielfachen Aspekt gibt ein Bild von seiner psychologischen Bedeutung und auch von seiner Eigenart als religiöser Betätigung. Die Darlegungen bieten keine eingehenden Einzeluntersuchungen und keine wesentlich neuen Ergebnisse, sondern vorwiegend eine kurzgefaßte Gesamtdarstellung. Das war vermutlich die Aufgabe, die sich der Verf. gesetzt hatte. Darin liegt aber auch die Schwäche des Buches! Immerhin wird es anregen, Einzelfragen nachzugehen. Dazu ist auch heute noch das große Werk von Friedrich Heiler: „Das Gebet“, unentbehrlich; — die Angabe einschlägiger Literatur ist nicht befriedigend—. Doch ist das Buch geeignet, manchem Beter über Art und Gründe seines eignen Betens Aufschlüsse zu bieten und Fingerzeige zu geben, wie er das Gebet seiner hohen Würde und Bedeutung für das Leben entsprechend gestalten kann.

Trier. Seelhammer.

PÄDAGOGIK, KATECHETIK, HOMILETIK

Der heilige Ring. Predigtgedanken zu allen Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres von Heinrich Faßbinder. 271 S. Verlag der Paulinusdruckerei. Trier 1938. Preis geb. 4,80 RM.

Aus der großen Zahl von „Kirchenjahrs“-„Sonntags-Büchern“, „Sonntags-Gedanken“ u. ä. ragt „Der heilige Ring“ durch seine kraftvolle Eigenart hervor. —

Nicht Gedanken, die irgendwie mit dem Sonntag bzw. Festtag in irgendeinem Zusammenhang stehen, bietet der Verfasser, sondern ihm geht es darum, „die innere Geschlossenheit der einzelnen Sonntagsmessen da, wo sie wirklich besteht, auszuwerten und das liturgische Sondergut einer jeden Messe der Entfaltung und Vertiefung eines einheitlichen Leitgedankens dienstbar zu machen".

Das ist dem Verfasser vorzüglich gelungen, und darin sehe ich einen bedeutsamen Vorzug. Hinzu kommt, daß diese Meditationen über die Sonntage bzw. Festtage homiletisch gestaltete Betrachtungen sind, innerlich belebt und voll starker Kraft im Anruf und in der Wirkung auf den Zuhörer oder den Leser.

Zutiefst beruht der starke Eindruck dieser Predigtgedanken darin, daß der Verfasser ausgefahrene Geleise und ausgetretene Wege meidet, in selbständiger Stoffbearbeitung Eigenes bietet und den Ertrag seiner Arbeit in edel geschliffener sprachlicher Form darreicht.

So dienen die Predigtgedanken gut dem doppelten Zweck: Anregungen für die Predigt an Sonn- und Festtagen zu bieten, darüber hinaus aber auch dem Laien ein Buch zu besinnlicher Lesung zu sein.

Besondere Erwähnung verdienen „Die Festtage des Kirchenjahres (Feste des Herrn, Feste der Gottesmutter, Heiligenfeste und Gedenktage)". Im Hinblick auf neuere und neueste „Fehlurteile" hat mich die „Ehrenrettung" des hl. Aloisius besonders gefreut.

Trier. Weiler.

VERSCHIEDENES

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearbeitete Auflage des kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. X. Band. Terziaren bis Zytomiera. Mit 8 Tafeln, 19 Kartenskizzen und 148 Textabbildungen. Verlag Herder, Freiburg i. B. 1938. Preis in Leinwand 28,— RM, in Halbfranz 32,— RM.

Mit diesem X. Bande hat das gewaltige Nachschlagwerk für alle theologischen und kirchlichen Fachgebiete seinen Abschluß gefunden. Jeder, der von den stattlichen Bänden nachschlagend, lesend und prüfend Gebrauch gemacht hat, wird rückblickend gestehen müssen, daß die katholische Gelehrtenschaft seit dem Erscheinungsjahr des I. Bandes 1930 eine erstaunliche, entsagungsvolle, allseitige, für jeden Gebildeten, besonders aber für den Gelehrten und Seelsorger nützliche, für die katholische Kirche in Deutschland ehrenvolle Arbeit geleistet haben. Für die ideale Verbindung von wissenschaftlicher Gründlichkeit mit praktischer Brauchbarkeit und künstlerischer Ausgestaltung bietet auch der vorliegende Band noch zahlreiche Beweise. Ich nenne die Artikel über Theater, Thomas, Thomismus, Tod, Totenbräuche, Totenkult, Tradition, Transsubstantiation, Trienter Konzil, Trier, Tugend, Tyrannenmord, Union, Unterbewußtsein, Urchristentum, Vatikan, Weihnachten, Wunder, Zahlensymbolik, Zins, Zölibat und viele andere. Das Gesamtwerk enthält nicht weniger als 27 247 Stichwörter, davon 20 079 Vollartikel. 1232 Textabbildungen, 172 Karten, 86 Tafeln. Ohne Übertreibung kann der Herausgeber im Schlußwort behaupten: „Das vorliegende Lexikon ist zur Zeit das einzige Nachschlagewerk der ganzen Welt, das über das Gesamtgebiet der Theologie und aller Hilfs- und Grenzwissenschaften nach dem neuesten Stand der Forschung und der Tatsachen Aufschluß gibt." Man kann deshalb nicht unterlassen, nochmals dem Herausgeber, dem Schriftleiter, den 1185 Mitarbeitern und dem Verlag den Dank aller Leser auszusprechen und den Wunsch anzuschließen, daß zu den Subskribenten nachträglich noch viele Käufer des Werkes hinzukommen mögen.

Trier. Josef Lenz.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Neue Bücher

aus dem Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Deutsches Meßbuch. Die Sonn-u. Festtage des Kirchenjahres. Von P. Dr. Konstantin Rösch OMCap. 590 S. Geb. Mk. 2 85, Gesch.-Ausg. Mk. 3,80, Leder Goldschn. Mk. 5,80.

*

Worte des Lebens. Tagesgedanken nach dem Missale. Von Abt D. Col. Marmion O.S.B. 480 S. Geb. Mk. 4,80.

Die Messe. Eine neue lyrische Schöpfung von Paul Claudel. 80 S. ca. Mk. 1,50.

Jesus von Nazareth. Von P. Dr. Hilarin Felder O. M. Cap., Titularbischof von Gerrha. 2. Aufl. 392 S. Geb. ca. Mk 6,80.

Organische Aszese. Ein zeitgemäßer psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung. Von Dr. theol. H. Schmitt. 480 S. Geb. ca. Mk. 6,50.

Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum. Von Regens Dr. Friedrich Jürgensmeier. 7. Aufl. 346 S. Gebunden Mk. 6,80.

Christus lebt in mir. Betrachtungen für Freunde der Liturgie und Opferseelen. Von P. Paulus Sondergeld O.F.M. Neue Folge. 406 S. Geb. Mk. 4,80. (Der erste Band 432 S. Geb. Mk. 4.80.)

Näher zum Altare. Von Pastor Johannes Thomes. 127 S. Kart. Mk. 1,60.

Warum so ängstlich? Briefe an Friedlose und Ringende. Von Pfarrer Karl Thiery. 136 S. Mk. 1,50, geb. Mk. 2,50.

Charakterbilder der kath. Frauenwelt. Von Kardinal M. Faulhaber. 7. Aufl. 238 S. Gebunden ca. Mk. 3,80.

*

Eucharis. Das Lebensbild einer begnadeten Künstlerin Eucharis Gorissen, die ihr junges Leben als Benediktiner-Novizin v. Heilig-Kreuz vollendete. Von Ämiliana Loehr. 150 S. Geb. Mk. 4,—.

Die katholische Familienbibel: Henne - Rösch - Gräff

Das Neue Testament. Von Mk. 1,— an. Familien-Ausgabe Mk. 4,80 und Mk. 6,80. Ausg. mit der **Nachfolge Christi** von Th. von Kempen in einem Band Geb. ca. Mk. 3,30.

Das Alte Testament. (Auswahl). Von Mk. 2,— an. Fam.-Ausg. Mk. 6,— u. Mk. 8,—. Vollständige Ausgabe in 2 Bänden. Gebunden von Mk. 7,60 an.

Verlangen Sie ausführliches Verzeichnis „Neue Bücher" in Ihrer Buchhandlung oder direkt vom Verlag.

Für den Nachweis der arischen Abstammung

Form. Nr. 47: **Auszug aus dem Taufregister**
Form. Nr. 48: **Auszug aus dem Trauregister**
Form. Nr. 49: **Auszug aus dem Sterberegister**

Preis: je Stück 3 Pfennig, je 100 Stück 2.50 Mark.

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Zum Beginn des neuen Kirchenjahres

sei bestens empfohlen

Das Jahr des Herrn in der Zeit

Sonntagserwägungen

Von Ludger Augsten, Doktor der Theologie

222 Seiten 8° broschiert 3.- RM., gebunden in Ganzleinwand 4,- RM.

Ein Buch für Priester und Laien

Der Berliner Studentenseelsorger Dr. theol. Johs. Pinsk urteilt in der „Germania":

„Die Frage ist, ob die Verheißungen des Vorwortes im Buche selbst erfüllt sind. Ich glaube diese Frage unbedenklich bejahen zu können. Wir finden in dem Buche die beste liturgische Literatur der Gegenwart verarbeitet, die Sprache der Väter, die uns oft so fremd klingt, wird uns verständlich, die Vorgänge und Gleichnisse der Evangelien wachsen über das moralisch erbauliche Moment ebenso wie über eine nur psychologische Nachempfindung weit hinaus und werden in der Darstellung des Verfassers zu Worten und Taten, in denen das Heil der Welt als Gnade und Gericht spürbar wird. . . . Das Buch von Ludger Augsten ist wohl imstande, am Aufbau des Gottesreiches im einzelnen und in der Gemeinschaft wirksam mitzuhelfen. In diesem guten Sinn ist es ein sehr erbauliches Buch."

Die „Märkische Volks-Zeitung" schreibt:

Die Sonntagserwägungen sind mit großem Ernst geschrieben und wollen ebenso ernst gelesen sein. Hinter ihnen steht eine weite in starker Ueberzeugung wurzelnde Haltung. Sie wollen nicht Gegensätze aufreißen, sondern aufbauen, und zwar in jenem weiteren Sinn, der die Welt und die Geschichte in die Ewigkeit einbegreift. So wollen sie nicht nur der Kirche und dem Glauben, sondern auch dem Volk und seinem Suchen nach Gott einen Dienst tun.

(Berthold Olbrich.)

„Kirche und Volk" in Düsseldorf:

„Das Jahr des Herrn in der Zeit", also eine praktische Homilie des Kirchenjahres, gibt Ludger Augsten in diesen Sonntagserwägungen. Gerade der Laie findet hier für alle Sonn- und Feiertage Einstimmung und Einführung in die wechselnden Ereignisse der Mysterienfeier, jedesmal bis zum Kern der heutigen christlichen Entscheidung durchgeführt.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

BUCHVERLAG GERMANIA AG., BERLIN SW 68

Neuerscheinung!

Betstunden zur Verehrung des Allerhl. Altarssakramentes

Von P. Nazarius Fosse, O.F.M. 82 Seiten Umfang · Preis kartoniert 75 Rpf.
Bei 20 Stück 70 Rpf., bei 30 Stück 65 Rpf., bei 50 Stück 60 Rpf., bei 100 Stück 50 Rpf.

„Endlich!" werden viele Priester und Gläubige beim Lesen dieser Ankündigung erleichtert ausrufen. Das „Ewige Gebet" ist ohne Zweifel eine der segensreichsten Einrichtungen der hl. Kirche, aber doch nur dann, wenn es wirklich ein Gebet ist! Kann man es indes Beten nennen, wenn das sich selbst überlassene Volk von morgens bis abends immer nur „Vater unser", „Gegrüßet" und „Gelobt und gebenedeit" usw. spricht? Besteht da nicht die Gefahr eines gedankenlosen Herunterleierns? Macht das dem Volke wohl Freude? Wir haben im Gegenteil manche Klage gehört, wie schwer das den Leuten fällt.

Diesen Übelständen wird nun abgeholfen durch das angezeigte Heftchen. Wir finden darin andachtsvolle und abwechslungsreiche Wechselgebete für drei Betstunden. Die erste Andacht enthält hauptsächlich Lob und Preis Jesu im Tabernakel, die zweite ist angefüllt mit Betrachtungen des Lebens und Leidens Christi, und die dritte bringt innige Gebete zum göttlichen Herzen Jesu.

Bereits haben Geistliche aus verschiedenen Diözesen, als sie von der Drucklegung erfuhren, das Heftchen sogleich bestellt. Mit Recht sagten sie, diese „Betstunden" würden das „Ewige Gebet" dem Volke lieb und teuer machen und schöne Früchte zeitigen.

Was den praktischen Gebrauch des Heftchens betrifft, so mögen die hochw. Herren Pfarrer für jede Stunde einen Vorbeter bzw. eine Vorbeterin bestimmen. Diese nehmen dann in einer der letzten Bänke oder auf der Orgelbühne Platz, um von allen verstanden zu werden. Auch ist zu beachten, daß zwischen den Gebeten immer zwei Strophen eines entsprechenden Liedes gesungen werden. So werden mindestens dreiviertel Stunden ausgefüllt und wird noch eine Viertelstunde für das vielen erwünschte Stillgebet übrigbleiben.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

NEUERSCHEINUNG!

Das Meßopfer als Grundlage christlichen Lebens

Herausgegeben von Dr. Clemens Mechelen. 40 Seiten Text Oktavformat.
Preis hübsch kart. 80 Pfg. (einschließlich des Meßbüchleins für die Diözese Trier).

Von berufener Seite schreibt man über diese Schrift:

Die Kirche erwacht in unsern Seelen. Dieses Wort gilt vor allem von der Kirche als Kultgemeinde unseres verklärten Herrn Jesus Christus. Die liturgische Erneuerungsbewegung als Reform der Teilnahme am Opfer Christi erfaßt immer weitere Kreise. Eine besonders große Aufgabe fällt hierbei unsern klösterlichen Gemeinschaften zu. Bei ihnen steht das hl. Meßopfer im Mittelpunkt der täglichen religiösen Betätigung. Es gilt diese täglichen Exerzitien aus selbstischer Enge rein persönlicher Teilnahme herauszuführen zur Weite des Betens und Opferns mit der Kirche und dadurch zu einem Leben aus dem Opfer Christi. Diesem erhabenen Ziele dient die vorliegende Schrift, die aus einem Vortrag vor Klosterfrauen und der sich anschließenden Diskussion hervorgegangen ist. Die klaren Ausführungen, praktischen Anregungen und wertvollen Hinweise auf die zahlreichen Hilfsmittel werden Priestern, Klöstern und Laien reichen Gewinn bringen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG DER PAULINUS-DRUCKEREI GMBH. TRIER

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier. — Verantwortlich für den redaktionellen Teil Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier. — Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Wilhelm Hammer, Trier
DA III. Vj. 1936 · 950. — Pl. Nr. 3

Schenkt Herderbücher

Herders Laien-Bibel

Zur Einführung ins Bibellesen, mit einem Geleitwort des Herrn Kardinal-Erzbischofs Karl Josef Schulte von Köln. Mit Buchschmuck. gr. 8° 1060 Seiten und 2 Karten. Leinen 10 Mark; Saffianleder mit Kopfgoldschnitt 22 Mark

„Das Werk ist eine Auswahlübersetzung, an die wohl keine der bisherigen Volksbibeln heranreicht. Es will nicht ein Ersatz der Vollbibel sein, sondern Einführung in deren Verständnis geben. Jedem Textabschnitt sind knappe, wissenschaftlich hochstehende Erläuterungen vorausgeschickt. Das Werk zeichnet sich durch möglichste Treue gegenüber dem Urtext aus und vermeidet dennoch jede sprachliche Härte. Die Bibel ist besonders geeignet im Familienkreis vorgelesen zu werden. Sie ist kein Prachtwerk für das Regal, sondern ein Handbuch für den täglichen Gebrauch."

Weihbischof Filzer, Salzburg.

August Bezin

Das Evangelium Jesu Christi

Gesamtschau und Erläuterung. 2. Auflage. gr. 8° 432 Seiten.
6.20 Mark; Leinen 7.60 Mark

Das vorliegende Werk ist eine überarbeitete Neuauflage von Bezin, „Die Freudenbotschaft unseres Herrn und Heilandes". Ziel und Zweck dieses Buches besteht in dem Versuch, Leben und Werk Christi in seiner inneren Einheit und Fülle sichtbar zu machen. Die Berichte der vier Evangelisten sind zu einer Erzählung verwoben, in der Art, daß die Botschaft des Herrn „in freier Anordnung, aber lückenloser Wiedergabe der Gesamtüberlieferung" dargeboten wird.

Im zweiten Teil folgen Erläuterungen in Form eingehender zeitgeschichtlicher Erklärungen.

Die Psalmen

übersetzt und erklärt von Athanasius Miller O.S.B. Mit einem Anhang und den Cantica des Römischen Breviers. 11. u. 12. Aufl. 12° 550 Seiten. Leinen 5.60 Mk.
(Auch im Einband der Sammlung Ecclesia orans, V)

„Kurz gesagt: eine der besten und schönsten, ja in manchem Betracht sogar die beste und schönste unserer Psalmenübersetzungen. Wer die Psalmen rasch liebgewinnen, wer diese herrlichen Gebetsweisen in ihrer heiligen Schönheit betend genießen will, der greife zu dieser Übersetzung. Ganz besonders werden auch gebildete Laien dieser Ausgabe bald den Vorzug geben."

„Deutscher Hausschatz", Regensburg.

Verlangen Sie kostenlos unsern ausführlichen Weihnachtsbücherkatalog

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU